

UNIVERSITÉ DE PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

École doctorale 139 : Connaissance, langage, modélisation

THÈSE DE PHILOSOPHIE

en vue du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS OUEST NANTERRE

LAURENT MULLER

De l'histoire de la philosophie à la philosophie de l'avenir

L'évolution de la morale d'après Jean-Marie GUYAU

préparée sous la direction de

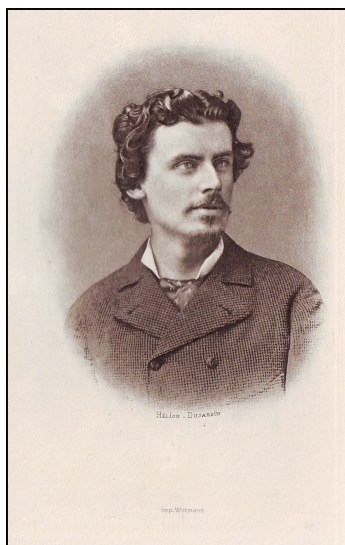
Monsieur le professeur Jean-François BALAUDÉ

Soutenue le 2013

Jury :

L'idée

Vers d'un philosophe.



« Ne fuis pas, idée immortelle ! ...

Heureux qui peut te retenir

Et, se suspendant à ton aile,

Se laisser emporter par elle

Au plus profond de l'avenir ! »

*À mon épouse, Amandine, si présente et aimante ;
À tous ceux qui m'ont soutenu dans mes choix
Ainsi que dans mon travail :
Du fond du cœur, merci.*

Introduction

1 Présupposés de cette étude.

Aussi loin qu'on souhaite remonter, il faut bien arrêter la régression à l'infini dans l'ordre de la démonstration ; et si l'on suppose, c'est qu'il faut toujours auparavant présupposer. Construire requiert de s'appuyer sur quelque principe ou fondement préalable, sur lequel le lecteur s'accorde, et grâce auquel peut s'engager la possibilité d'une communication.

Avoir une conscience aiguë de ces présupposés, et les énoncer aussi clairement que possible comme ce qu'ils sont, de simples hypothèses de travail qui orientent la réflexion, cela engage la sincérité et le sérieux d'une étude.

Les présupposés de ce travail sont de deux ordres. Le premier se rapporte à la valeur que nous accordons *a priori* au philosophe dont nous allons explorer la pensée ; le second concerne la méthode par laquelle il convient, selon nous, d'étudier une doctrine philosophique.

1.1 Présupposé sur l'auteur.

Nous posons à titre de prémisse que la philosophie de Jean-Marie Guyau est une pensée qui vaut d'être étudiée *pour elle-même*, tant pour la qualité de la position des problèmes proposée que pour la pertinence des réponses avancées. Nous pensons en effet que l'œuvre philosophique de Guyau mérite, en ce début de XXI^{ème} siècle, d'être à nouveau ouverte, entendue et méditée ; et si le discours de ce philosophe a incontestablement vieilli par certains aspects (mais quelle philosophie peut prétendre ne pas subir les outrages du temps ?), nous pensons qu'il peut donner encore à *penser*.

Nous refusons ainsi de considérer que l'oubli dans lequel a sombré l'œuvre du Lavallois au XX^{ème} siècle soit révélateur et symptomatique d'une inconsistance doctrinale ; en d'autres termes, nous ne croyons pas que les raisons pour lesquelles Guyau est méconnu aujourd'hui sont de *bonnes* raisons. L'histoire de la philosophie peut souffrir de contingences, lesquelles peuvent conduire à des injustices.

Nous refusons aussi de considérer que la philosophie de Guyau pourrait aisément être réduite à un courant de pensée, ou à un avatar philosophique d'un auteur mieux connu. En

l'occurrence, on a souvent rapproché Guyau et Nietzsche¹ ; mais sans avoir précisément marqué ce qui rapprochait ces deux auteurs, ni ce qui les séparait. Or, Guyau possède une philosophie *originale et irréductible* à tout étiquetage en « isme ».

Certes, il est toujours possible de ranger telle ou telle doctrine dans des catégories générales. Ainsi, la philosophie de Guyau peut bien être caractérisée comme un *évolutionnisme*, puisque notre auteur se réclame de la théorie de l'évolution ; mais se contenter de cette généralité reviendrait à négliger la place particulière que notre auteur se donne au sein de ce courant de pensée, et donc à la redéfinition profonde qu'il propose de la théorie de l'évolution. En d'autres termes, on peut bien classer et ranger les doctrines, mais on se condamne alors à rater ce qui fait leur singularité.

En somme, nous demandons simplement ici à notre lecteur de bien vouloir accorder *a priori* l'originalité de la philosophie de Guyau – charge à nous d'en démontrer l'unicité et l'intérêt.

1.2 Présupposé méthodologique : une lecture aussi immanente que possible.

Notre second présupposé revient à affirmer que, pour comprendre une pensée, le meilleur parti consiste à la prendre au sérieux. Qu'est-ce à dire ?

Qu'il faut éviter, dans la mesure du possible, de prêter à l'auteur étudié des thèses ou des pensées que n'attesteraient pas clairement ses écrits. Aussi recourrons-nous, dans ce travail, régulièrement et presque systématiquement au procédé de la *citation*, de manière suffisamment contextualisée quand c'est possible, afin d'éviter toute ambiguïté.

Qu'il faut éviter de s'en tenir à la *lettre* de la doctrine pour essayer d'en retrouver *l'esprit* qui l'a inspirée. Ainsi faut-il faire preuve d'empathie : afin non seulement de *décrire* une pensée, mais encore de la *comprendre*. Or, pour la comprendre, il faut tenter de la vivre. Prendre au sérieux un auteur ne consiste donc pas à rester à l'extérieur de sa doctrine car un travail purement descriptif aurait alors moins de valeur que l'original : il convient au contraire d'éprouver son système, voire de le critiquer quand il nous paraît contestable.

¹ Par exemple Bergson, *Revue de Paris*, 15 mai 1915 « Moins célèbre que Nietzsche, Guyau avait soutenu avant le philosophe allemand, en termes plus mesurés et sous une forme plus acceptable, que l'idéal moral doit être recherché dans la plus haute expansion possible de la vie » ; ou encore Cappelletti, cité par Jordi Riba, *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, page 363 : « il n'en est pas moins certain qu'après sa mort, Guyau a été désigné par des auteurs de provenances diverses, comme le *Nietzsche français* » ; ou même V. Jankélévitch, « Cette belle et noble doctrine peut d'ailleurs être le point de départ d'un assez grand nombre de rapprochements et de parallèles. Nietzsche, cela va de soi, est l'un des premiers auxquels elle fasse penser, et c'est surtout la parenté de ces deux esprits qui semble, entre tant d'autres, avoir frappé Alfred Fouillée », *Deux philosophies de la vie, Bergson, Guyau*, 1924, page 402.

De manière plus positive, nous pensons que la méthode qui accorde le plus à l'auteur étudié consiste à tirer cette méthode de la philosophie de l'auteur lui-même. Peut-on sincèrement comprendre un philosophe en faisant violence à la manière même dont il conçoit la compréhension ? Ne risque-t-on de rester *extérieur*, dès le départ, à la doctrine étudiée ? N'est-il pas préférable, pour accorder le maximum à un système, de reprendre la méthode même par laquelle son auteur pensait devoir être lu – avec ses exigences spécifiques, non transposables d'un auteur à un autre ?

De plus, une compréhension interne ouvre la voie à la critique la plus pertinente, laquelle est la *critique interne*, qui suit les lois de la doctrine étudiée pour en éprouver la cohérence et les limites. Révéler les difficultés secrétées par les thèses et les arguments de l'auteur revient à réfuter pleinement, alors qu'une critique extérieure reste toujours superficielle.

Cette exigence de compréhension immanente nous paraît d'autant plus pertinente que la philosophie de Guyau n'est pas, de son propre aveu, une pensée *définitive*, mais trace les linéaments seulement d'une théorie morale. Notre auteur a qualifié lui-même son œuvre la plus personnelle d'*esquisse*. Or, une esquisse n'est pas même une ébauche : comme le remarque à juste titre Philippe Saltel, une esquisse dessine un premier modèle abstrait, une « structure rationnelle » alors qu'une ébauche « accomplit un premier travail sur le support définitif (le fond ou “canevas”) »². C'est dire combien Guyau avait une conscience aiguë de l'évolution des doctrines, et de la relativité des théories morales emportée dans le flux et le reflux du devenir historique – jusqu'à sa propre théorie. « Rien n'est éternel », écrit-il dans *L'irréligion de l'avenir*³ ; et s'il pense que « l'homme doit se rappeler qu'il vit dans le provisoire, non dans l'éternel »⁴, c'est aussi à sa propre philosophie qu'il songe : « il n'y a pas [...] de système *arrêté* » écrit encore notre auteur dans l'avant-propos de *La morale d'Épicure*⁵.

« Construire, c'est prouver le poids même des pierres dont on se sert, l'impossibilité de les soulever jusqu'au ciel. Il faut construire des systèmes pour un certain nombre d'années, comme l'architecte construit pour trois ou quatre siècles quelque admirable édifice ; puis on peut soi-même, l'œuvre accomplie, marquer les points par où elle craquera d'abord, les colonnes qui cèdent les premières, le commencement de l'écroulement final. [...] Les systèmes meurent, à plus forte raison les dogmes [...] »⁶

² *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, pages 10-11.

³ *L'irréligion de l'avenir*, page 217.

⁴ *L'irréligion de l'avenir*, page 410.

⁵ *La morale d'Épicure*, avant-propos, page 4.

⁶ *L'irréligion de l'avenir*, page 336.

Aussi convient-il de présenter ses thèses avec les précautions requises pour la compréhension d'une pensée qui ose avouer être encore en procès, en recherche.

Dès lors, la première partie de notre travail est comme tracée d'elle-même : elle consistera à étudier la manière dont Guyau conçoit la nature de la philosophie ; ce que signifie pour lui la notion de système ; et par quelle méthode le Lavallois entreprend l'étude et la critique des différents systèmes philosophiques.

Nous verrons alors que les présupposés que nous venons d'exposer coïncident avec les exigences méthodologiques du commentateur tel que Guyau l'appelle de ses vœux.

Avant de présenter l'axe problématique de notre travail et de travailler l'œuvre, nous pensons qu'il peut être significatif de présenter l'auteur de cette œuvre, ainsi que l'histoire de la réception de sa doctrine.

2 Brève biographie de Jean-Marie Guyau.

2.1 Une biographie nécessairement lacunaire.

La biographie que nous proposons de Jean-Marie Guyau sera succincte, essentiellement pour des raisons d'ordre documentaire⁷. Il se trouve en effet, comme le rappelle Jordi Riba⁸, que la plupart des documents relatifs à la famille Guyau ont disparu⁹ ; si bien que nous sommes obligés de nous en remettre à la biographie générale d'Alfred Fouillée comme à la principale source d'informations qui demeure sur l'existence de Jean-Marie Guyau.

2.2 Biographie intellectuelle.

La biographie que nous proposerons sera essentiellement une biographie intellectuelle. C'est ainsi que son beau-père, Alfred Fouillée, a lui-même pensé la biographie de notre auteur,

⁷ Les deux sources essentielles utilisées pour cette biographie sont d'une part Alfred Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 1897, pages 1 à 16 ; d'autre part Jordi Riba, *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, 1999, pages 27 à 33.

⁸ *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, pages 27-28.

⁹ « Malheureusement je crains que tous les papiers de famille le concernant soient à jamais perdus. En effet, Madame Fouillée, sa mère, dont le mari Alfred Fouillée était un ami de jeunesse de notre père, nous a légué à ma sœur et à moi sa villa de Menton ; mais elle avait naturellement institué sa belle fille Madame Guyau sa légataire universelle. Celle-ci a conservé tous les souvenirs de famille. Malheureusement, usée par le chagrin de la mort de tous les siens et notamment de son fils unique, elle a peu à peu perdu la raison. Lorsqu'on a dû l'amener dans une maison de santé on a trouvé l'appartement à peu près vide. Qu'avait-elle fait des papiers de famille ? Les avait-elle détruits, remis à un tiers ? Je l'ignore. », Lettre du 5 décembre 1960 de Mlle Froncin, Conservatrice de la Bibliothèque Nationale de Paris, à Walther-Dulck, biographe de Jean-Marie Guyau ; cité par Jordi Riba, *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, page 28.

sur le modèle d'une « évolution intellectuelle » (selon le titre du chapitre premier, de son livre consacré à *L'art, la morale et la religion d'après Guyau*).

Jean-Marie Guyau naquit le 28 octobre 1854 à Laval, en Mayenne.

Son père biologique, commerçant, n'a guère eu d'influence intellectuelle sur Jean-Marie, dans la mesure où sa mère Augustine Tuillerie, le quittera dès 1857, lorsqu'elle délaissera Laval pour Paris.

En revanche, il fait peu de doute que la pensée de sa mère, Augustine née Tuillerie, contribua de manière décisive à façonner le sens des problèmes du futur auteur d'*Éducation et hérédité*. Augustine Tuillerie était une femme brillante et intelligente, qui a publié une importante littérature de jeunesse, sous le pseudonyme « G. Bruno » (en hommage au martyr de la libre-pensée), dont *Francinet* (1869), *Le tour de France par deux enfants* (1877) et *Les Enfants de Marcel* (1887). Ce furent des œuvres très populaires de la fin du XIX^{ème} siècle jusqu'à la première moitié du XX^{ème} siècle¹⁰. Il n'est pas insignifiant de remarquer que ces ouvrages pédagogiques ont principalement pour objet la morale et l'instruction civique¹¹. Cette préoccupation morale d'Augustine Tuillerie, au sein de son œuvre pédagogique, se retrouvera chez son fils Jean-Marie Guyau.

Sa culture proprement intellectuelle, Jean-Marie Guyau la doit à l'éducation d'Alfred Fouillée, auteur de la *Philosophie de Platon* et de la *Psychologie des idées-forces*, et qui allait devenir le compagnon d'Augustine. Avec l'accord de cette dernière, il forme le jeune Jean-Marie aux humanités grecques et latines ; notre auteur apprend ainsi le grec et le latin, et se familiarise avec les auteurs antiques. Lorsqu'en 1869, la vue de Fouillée est altérée en raison d'un excès de travail sur ses deux mémoires consacrés à Socrate et Platon, c'est le jeune Guyau, âgé alors de 15 ans, qui l'aide dans sa tâche d'écriture. Non pas simplement en l'assistant, comme on pourrait le croire d'un jeune homme de cet âge, mais en méditant profondément la philosophie de Platon. Alfred Fouillée raconte ainsi que Guyau « écrivit sous ma dictée, ajouta dans mon travail ses réflexions aux miennes, parfois ses phrases aux

¹⁰ D'après l'Agence Bibliographique de l'Enseignement Supérieur (<http://www.abes.fr/abes/index.html>), *Le tour de France par deux enfants* connaissait une 399^{ème} réédition en 1935, aux éditions Belin (source : <http://www.sudoc.abes.fr/DB=2.1/SET=3/TTL=3/SHW?FRST=9>).

¹¹ *Francinet* porte le sous-titre suivant : « Principes élémentaires de morale et d'instruction civique, d'économie politique, de droit usuel, d'agriculture, d'hygiène et de sciences usuelles ». *Le Tour de France* est présenté, dans la *Préface*, comme une initiation « à la vie pratique et à l'instruction civique en même temps qu'à la morale » ; enfin, *Les Enfants de Marcel* porte comme sous-titre « instruction morale et civique en action ».

miennes. Il platonisait déjà avec une élévation d'esprit et une pénétration incroyables chez un adolescent »¹².

Platon allait susciter un véritable *enthousiasme* chez notre jeune auteur¹³. Ce constat nous renseigne sur un point : Guyau a commencé par être *idéaliste*. Cet idéalisme est à interpréter comme le fruit d'une conviction profonde, une intuition passionnée en faveur du bien, identifié à l'action de l'Eros¹⁴. En d'autres termes, le platonisme de Guyau correspond à un élan du *cœur*, analogue à un acte de foi ; et sans doute est-ce pourquoi Fouillée écrit que « sa première et seule religion avait été l'idéalisme platonicien et kantien ». Le terme de « religion » utilisé par Fouillée pour désigner l'enthousiasme du jeune Guyau, futur auteur de *L'irréligion de l'avenir*, est révélateur : si l'idéalisme a été la première conviction philosophique de Guyau, cette croyance était encore dogmatique. Aussi Guyau sera-t-il amené à s'en départir. Il n'en demeure pas moins que l'idéalisme constitue la tonalité affective de base de la philosophie de Guyau. Cette inspiration, nous pensons pouvoir la retrouver dans toutes ses œuvres, et l'on pourrait même aller jusqu'à dire que tout le travail philosophique de notre auteur va consister à faire revivre à l'époque moderne l'idéalisme qui l'a tant marqué dans sa jeunesse.

Néanmoins, la religiosité idéaliste de Guyau ne pouvait durer – pour deux raisons d'après Fouillée.

1°. En premier lieu, pour une raison interne à l'idéalisme : en effet, l'existence du *mal* est incontestable, et ne peut guère être conciliée avec la croyance idéaliste au bien¹⁵. Le sentiment du bien entre en contradiction avec la réalité¹⁶.

2°. En second lieu, pour une raison externe à l'idéalisme : Guyau va étudier la tradition morale sensualiste, d'Épicure à Spencer, dont les arguments vont avoir une puissance dissolvante sur ses convictions morales.

¹² Fouillée, 1869, *La philosophie de Platon*, dédicace à J.M. Guyau.

¹³ Fouillée, 1897, page 1, « Platon, Épicète et Kant, pour la philosophie, Corneille, Hugo et Musset, pour la poésie, furent ses premiers maîtres, excitèrent ses premiers enthousiasmes ».

¹⁴ Fouillée écrit à ce sujet, dans *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, page 2 : « [Guyau] se représentait alors le monde comme un ensemble de volontés et même de bonnes volontés qui, les uns inconscientes, les autres conscientes, travaillaient à une œuvre commune, en vue du bien ; l'amour lui paraissait, comme à Platon, l'âme de la nature entière. Si le triomphe d'Éros a pour obstacle aujourd'hui l'impénétrable matière, l'atome en apparence fermé au dehors et ramassé en soi, on peut espérer pourtant que, grâce au progrès des consciences, tout être finira pour s'ouvrir, par devenir pénétrable à autrui, expansif, aimant ; l'atome même sera transparent à l'universelle lumière, envahi par l'universelle chaleur. »

¹⁵ Ce sera d'ailleurs l'objection que, dans *L'esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Guyau adressera à l'optimisme.

¹⁶ Toujours d'après Fouillée : « Depuis quelques années déjà, parmi les problèmes de philosophie, nul ne l'avait préoccupé autant que celui du mal, si difficile à concilier avec le règne universel de l'amour. C'était, à ses yeux, la question capitale de la métaphysique, - celle de l'optimisme et du pessimisme. », *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, page 3.

La morale, l'art et la religion d'après Guyau, page 2

Guyau définit lui-même la philosophie comme un acte de *sincérité*¹⁷. Il faut parfois, comme le dit Guyau lui-même, être « prêt à recommencer tout son travail d'autrefois, à rompre avec son passé, plein de cette tranquillité que la nature apporte dans ses métamorphoses et qui ne compte pour rien les souffrances du *moi*, ses préjugés évanouis ou ses espérances brisées »¹⁸. Si bien que l'apparition d'un problème ne saurait se résoudre par un tour de passe-passe conceptuel : si la philosophie est l'art de poser les problèmes, elle est aussi l'art de les éprouver, de l'intérieur, et ce, au prix de la souffrance même.

« Le vrai, je sais, fait souffrir ;
Voir, c'est peut-être mourir ;
N'importe ! Ô mon œil, regarde !¹⁹ »

Sans doute Guyau, lorsqu'il rédige ces vers, songe-t-il à sa propre expérience de penseur : peu important les affres de l'incertitude, la foi idéaliste doit être surmontée par la raison. Très jeune, pourrait-on dire, Guyau est donc devenu *irrégulier*, renonçant à religion de l'optimisme. *L'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* confirmera et argumentera cet abandon de l'idéalisme. C'est sincèrement quoiqu'à contrecœur que l'optimisme est surmonté ; c'est en ce sens que l'on peut parler d'une philosophie courageuse, mais mélancolique. Nietzsche a bien perçu ces deux dimensions de la doctrine de Guyau lorsqu'il qualifie *L'Esquisse* de « livre raffiné, mélancoliquement courageux »²⁰. Précisons néanmoins que l'influence de l'idéalisme, qui commence avec Platon, ne s'achèvera pas avec le désaveu de la religion platonicienne ; et on trouve maintes pages chez Guyau, peut-être parmi ses plus belles, qui tentent de raviver le sentiment idéaliste – en conformité, toutefois, avec le savoir scientifique de son temps. On sent ici émerger une seconde influence de l'idéalisme – non plus platonicienne, mais kantienne.

Précisément, après Platon, Guyau s'intéresse aux autres penseurs de la tradition idéaliste, Épictète et Kant. Licencié ès lettres à 17 ans, il traduit le *Manuel* d'Épictète, et propose une *Étude sur la philosophie d'Épictète*, laquelle consiste en une exposition critique

¹⁷ « La sincérité absolue, la sincérité impersonnelle pour ainsi dire et sans passion est le premier devoir du philosophe », *Irrégulation de l'avenir*, page 376.

¹⁸ *La morale anglaise contemporaine*, IX.

¹⁹ *Vers d'un philosophe*, La douce mort.

²⁰ « Je mentionnerai en second lieu le livre raffiné, mélancoliquement courageux d'un Français - - -, qui à vrai dire, comme tout ce qui vient à présent de Paris fait comprendre où le pessimisme est aujourd'hui chez lui : à savoir *pas* en Allemagne. », Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1884-automne 1885, *Œuvres philosophiques complètes*, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, vol. XI, trad. M. Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982, 35, [34], 254-255.

sur fond d'idéalisme kantien et d'irréligion. Fouillée nous apprend que l'étude d'Épictète a profondément marqué Guyau, puisqu'il pratiquera lui-même la morale stoïcienne²¹. On peut caractériser le stoïcisme de Guyau par le *sérieux* avec lequel il appréhende tout problème humain ; sérieux que notre auteur théorise dans son œuvre, et qu'il oppose au formalisme ludique et gratuit de l'art pour l'art. Néanmoins, Fouillée précise que Guyau modéra ce stoïcisme par la bienveillance et la douceur – stoïcisme souriant et épanoui, et non ascétisme crispé sur ses principes.

Ces quelques remarques suffisent à faire comprendre que la *philosophie* ne fut pas pour Guyau une réflexion distincte de son existence, une simple affaire de spéculation abstraite – mais une vocation qui suscita d'abord enthousiasme, pour déboucher ensuite sur un mode de vie. Dans les *Vers d'un philosophe*, notre auteur écrit ainsi que « la tâche du philosophe », selon le titre éponyme d'un poème, ne consiste pas en un travail défini par un nombre d'heures, mais en une activité intellectuelle permanente, qui ne saurait s'achever tant que dure l'existence :

« Six heures ont sonné : la journée est finie...
Peuple des travailleurs, que ce moment est doux !
Quels cris et quelle joie à cette heure bénie
Où des noirs ateliers vous vous envoliez tous !

À l'air libre des cieux votre âme est rajeunie,
La peine est oubliée et le travail absous ;
L'homme gagne en chantant quelque auberge jaunie,
Les fillettes s'en vont bras dessus bras dessous.

Tous pensent (les heureux !) : "ma tâche est terminée !" –
Seul, n'aurai-je jamais achevé ma journée,
Longue comme ma vie et le désir humain ?

Toujours l'idée en moi, renaissante, tressaille ;
Malgré moi, jour et nuit, mon cerveau la travaille
Dans un enfantement douloureux et sans fin. »²²

À 19 ans, Guyau propose au public une œuvre majeure, très ambitieuse, et qui consiste dans une exposition critique de la tradition morale naturaliste, d'Épicure aux évolutionnistes contemporains. Dans ce mémoire couronné par l'Académie des sciences morales, puis édité

²¹ Alfred Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme* : « [Guyau] traduisit le manuel d'Épictète et se passionnait pour la grande morale stoïcienne ; il la pratiqua lui-même toute sa vie, mais il la tempérerait par une tendresse souriante, par une bonté expansive toute tournée vers autrui, ne pensant pas, avec les stoïciens, qu'on pût aimer sans "s'attacher". », page 4.

²² *Vers d'un philosophe*, pages 51-52.

en deux volumes (*La morale d'Épicure*, 1878 ; *La morale anglaise contemporaine*, 1879), l'idéalisme de Guyau se fait presque complètement oublier ; son enthousiasme optimiste laisse place à une analyse serrée des penseurs utilitaires²³, dans leur prétention à fonder l'obligation morale.

Toutefois, peut-être en raison de l'épuisement résultant de la rédaction de son ouvrage sur la morale utilitaire, Guyau contracte dès 1876 une maladie des voies respiratoires, la tuberculose, qui allait finir par l'emporter douze ans plus tard. Il doit renoncer à son poste d'enseignant au lycée Condorcet (où Bergson était élève) ; et part en quête d'un climat plus propice à sa santé chancelante. Il vit successivement à Biarritz, à Pau, puis à Nice ; avant de s'installer définitivement à Menton, en 1881.

Désormais, les données biographiques fournies par Fouillée deviennent plus rares ; il focalise désormais son attention sur l'œuvre écrite de notre auteur.

En 1881, Guyau publie les *Vers d'un philosophe*, recueil de poèmes où notre auteur tente de faire coïncider la forme du vers avec la dimension philosophique de la pensée.

En 1882, Guyau se marie avec Barbe Marguerite André, avec laquelle il aura un fils unique, Augustin Guyau. Cette année-là, il rencontre également Sidgwick, dont il avait étudié et critiqué la pensée dans *La morale anglaise contemporaine*.

En 1884, il publie les *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, ouvrage qui tente de mettre au jour les principes de l'art, et de déterminer quel sera l'avenir de la poésie.

En 1885, il publie une œuvre majeure, l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, où est exposée sa conception originale de l'éthique, d'inspiration évolutionniste, mais permettant de produire une authentique *obligation morale* sur l'assise d'un renouvelé problématique. Ce livre suscite l'admiration de Nietzsche, qui l'annote abondamment – non sans toutefois émettre des réserves et des critiques dont nous aurons à évaluer la pertinence. Il est bien peu probable, du reste, que Nietzsche et Guyau se soient rencontrés, contrairement à ce qu'affirme Halévy²⁴. Comme le rappelle Jordi Riba²⁵, Vellerunt qui enquêta sur les lieux fréquentés par Guyau et Nietzsche remarque que les dates de passage des deux philosophes ne

²³ Guyau appelle les utilitaristes des « *utilitaires* ». Il s'agit d'une dénomination quelque peu ambiguë car l'utilitarisme ne fait guère l'éloge de l'utilitaire en tant que tel, mais cherche au contraire à dégager le concept d'utilité de toute référence normative. Ce terme permet néanmoins à Guyau de regrouper sous une même dénomination l'utilitarisme de Bentham et le sensualisme d'Épicure. Nous conserverons l'usage de ce terme dans notre étude, dans le sens élargi proposé par Guyau.

²⁴ Halévy, *Nietzsche*, Paris, 1977 (première édition : 1944), page 479.

²⁵ Voir Jordi Riba, *La morale anémique de Jean-Marie Guyau*, page 31.

coïncident pas. Il infirme ainsi la proposition d'Halévy, qui croyait que nos deux auteurs vivaient tous deux à Nice au même moment.

En 1887, Guyau publie son œuvre consacrée à la religion, et intitulée de manière très suggestive *l'Irréligion de l'avenir*. Méditant les principes moraux de la société au couvent de Clairvaux, près de Lyon, il y rencontre l'anarchiste Kropotkine²⁶.

Un tremblement de terre secoue la côte méditerranéenne en 1888, et contraint notre auteur à dormir plusieurs nuits dans une maison humide. Dès lors, la maladie de Guyau s'aggrave, et son état s'empire rapidement. Sa fin est toute proche, déjà ; et pourtant, il continue de travailler, jusqu'à la veille de sa mort. Il décède le 31 mars 1888, à l'âge de trente-trois ans. Il est enterré au cimetière de Menton, aujourd'hui appelé *Cimetière du Trabuquet*.

Un beau texte, tiré de *l'Irréligion de l'avenir*, est gravé sur sa dalle funéraire ; et on ne peut s'empêcher d'y lire un écho de son idéalisme de jeunesse, profondément remanié néanmoins, et transfiguré en *hypothèse métaphysique* :

« Ce qui a vraiment vécu une fois revivra. Ce qui semble mourir ne fait que se préparer à renaître. Concevoir et vouloir le mieux, tenter la belle entreprise de l'idéal, c'est y convier, c'est y entraîner toutes les générations qui viendront après nous. Nos plus hautes aspirations, qui semblent précisément les plus vaines, sont comme des ondes qui, ayant pu venir jusqu'à nous, iront plus loin que nous, et peut-être, en se réunissant, en s'amplifiant, ébranleront le monde. Je suis bien sûr que ce que j'ai de meilleur en moi me survivra. Non, pas un de mes rêves peut-être ne sera perdu ; d'autres les reprendront, les rêveront après moi, jusqu'à ce qu'ils s'achèvent un jour. C'est à force de vagues mourantes que la mer réussit à façonner sa grève, à dessiner le lit immense où elle se meut. »

Mort précocement, éternellement jeune, Guyau donna naissance à une philosophie qui se veut empreinte à la fois de lucidité positive et d'espérance morale.

²⁶ Voir Jordi Riba, *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, page 31.



Pierre tombale de Jean-Marie Guyau, au *cimetière du Trabuquet*, à Menton,
aux côtés des tombes de son fils, Augustin Guyau,
de son beau-père Alfred Fouillée et de sa mère Augustine Tuillerie.

Fouillé publie alors les œuvres posthumes de Guyau : en 1889, *Éducation et hérédité* ainsi que *L'art au point de vue sociologique* ; en 1890, *La genèse de l'idée de temps* sous la supervision de Bergson.

Enfin, il ne faudrait pas oublier l'œuvre pédagogique proprement dite de Guyau, et qui consiste dans une série de trois manuels consacrés à l'apprentissage de la lecture²⁷ et d'une méthode (la *Méthode Guyau. Lecture par l'écriture*) parue à titre posthume.

Que nous apprend cette courte biographie ?

Que Guyau était un auteur qui s'est consacré à la *philosophie*, depuis sa plus tendre jeunesse jusqu'à la veille même de sa précoce mort ; qu'il s'y est adonné avec passion et sincérité, depuis sa découverte de Platon jusqu'à ses dernières réflexions sur l'art et la pédagogie ; que cet amour de la philosophie n'était pas un rétrécissement de son existence, mais au contraire qu'il s'est déployé, élargi dans un amour des arts, et même dans une vie de famille épanouie.

Que Guyau n'appréhendait pas la philosophie comme une spéculation gratuite et indifférente à la vie, mais, à la manière antique, comme un *mode de vie*.

Qu'enfin Guyau est engagé dans un *débat* avec la tradition philosophique, aussi bien avec les auteurs antiques, qu'il réactualise, qu'avec les auteurs de son époque.

Ces données, qui pourraient paraître d'importance secondaire ou triviaux, font en réalité corps avec la philosophie de Guyau. À mesure que l'on parcourt son œuvre, on est frappé de l'accent de *sincérité* qui s'en dégage, comme s'il n'était aucune pensée écrite qui n'ait été vécue. On peut à cet égard reprendre le mot de Pascal lorsqu'il parlait de Montaigne : qu'au lieu d'y lire simplement un auteur, on découvre un *homme*, qui s'est livré tout entier, cœur et esprit, dans son œuvre ; qui ne s'est pas voilé les difficultés, qui les a affrontées courageusement, quand bien même elles contrariaient son tempérament optimiste. Sans doute y a-t-il des approximations, des arguments moins convaincants, de la naïveté aussi parfois, voire des injustices ; mais n'est-ce pas là au fond le revers d'une pensée qui recherche et qui s'exalte ? À supposer, comme le suggère Nietzsche, que toute œuvre ne soit que la confession involontaire de son œuvre, à tout le moins rencontre-t-on parfois des confessions sincères – même si, comme le remarque Fouillé, il subordonne toujours le sentiment à la raison, ce qui rend son expérience de penseur partageable.

²⁷ *La première année de lecture courante*, paraît en 1875, alors que Guyau n'a pas 22 ans. Paraissent ensuite *L'année enfantine de lecture*, en 1883, puis *L'année de préparatoire de lecture courante* en 1884.

3 Réception de la pensée de Guyau.

Il n'est pas question de traiter ici de manière détaillée l'histoire de la réception de Guyau ; mais plutôt d'en dégager des grandes tendances, en les accompagnant de réflexions sur les raisons de ces tendances.

On peut distinguer trois temps dans la réception et la diffusion de la pensée de Guyau.

3.1 Le succès.

La vie très courte de Jean-Marie Guyau ne l'a pas empêché d'être prolifique, et d'avoir été très jeune remarqué et apprécié.

Son mémoire sur la morale utilitaire, composé, rappelons-le, à l'âge de 19 ans seulement, a été couronné par l'Académie des Sciences morales ; et depuis lors, chacune de ses œuvres connaît un grand succès.

Si l'on se fie au nombre d'éditions de ses œuvres²⁸, il est manifeste que Guyau a été beaucoup lu. En 1935, *Éducation et hérédité* connaissait une 18^{ème} réédition chez F. Alcan ; la même année, c'est *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* qui est réédité pour la 21^{ème} fois ; en 1930, *l'Irréligion de l'avenir* connaissait sa 24^{ème} édition. Son œuvre pédagogique a rencontré un succès plus grand encore : en 1919, *La première année de lecture courante* était réédité pour la 73^{ème} fois.

La philosophie de Guyau fut discutée à la Société Française de Philosophie, le 20 décembre 1906 ; et si Fouillée ne put y participer pour des raisons de santé, il répondra aux critiques adressées à Guyau dans la *Revue française de philosophie*.

Lévy-Bruhl écrit un bel éloge de Guyau dans la *Revue philosophique* :

« Ce qui fait, selon nous, la saveur originale, unique, des œuvres de Guyau, c'est l'union en lui des qualités de l'artiste avec le sentiment le plus vif et le plus intelligent de la science moderne. Il pense et il écrit avec l'heureuse liberté d'un Athénien pour qui la vérité ne fait qu'un avec l'harmonie et la beauté : de là, en partie au moins, son aversion instinctive pour le dogmatisme d'appareil lourd et pédantesque. Mais c'est un athénien familier avec Comte, avec Darwin et Spencer, qui se passionne pour les grands problèmes de la vie et de la société. Cette passion est communicative. L'ardeur de Guyau est contagieuse. Et l'on ne peut s'empêcher de conclure avec M. Dauriac que
"en perdant Guyau, nous avons décidément perdu un bienfaiteur de la pensée contemporaine". »²⁹

La notoriété du philosophe lavallois n'était pas cantonnée à la France. Alfred Fouillée remarque que Guyau jouissait d'une grande estime auprès du public anglais³⁰. Le même

²⁸ Source : <http://www.sudoc.abes.fr/DB=2.1/SET=3/TTL=1/CLK?IKT=1016&TRM=J.-M.+Guyau>

²⁹ Lucien Lévy-Bruhl, in *Revue philosophique*, janvier 1892, page 80.

³⁰ Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, page 229.

Fouillée rappelle que Spencer appelait Guyau « un bienfaiteur de l'humanité ». Quant à G.E. Moore, qui commente brièvement notre auteur au §29 de ses *Principia Ethica*, il affirme qu'il a bénéficié d'une vogue considérable en France – même si sa réputation n'a pas égalé celle de Spencer³¹. Cependant, force est de constater que la lecture de G.E. Moore est très réductrice, puisqu'elle consiste d'abord à constater la difficulté d'interpréter la doctrine de Spencer³²; ensuite à remarquer que la théorie de Guyau est peut-être plus simple à appréhender, en tant qu'il commet clairement ce que Moore nomme le « naturalistic fallacy »³³; pour enfin se concentrer de nouveau sur Spencer, qui est l'auteur auquel Moore s'intéresse. En d'autres termes, Moore se sert de Guyau comme d'un disciple de Spencer³⁴ qui éclairerait la doctrine de son maître, mais sans s'attarder sur les spécificités ou les nuances de notre auteur.

Jordi Riba note que les œuvres complètes de Guyau furent traduites en russe et en allemand au début du XX^{ème} siècle³⁵.

Il ne fait donc aucun doute que la philosophie de Guyau a connu un grand rayonnement durant le demi-siècle qui a suivi son œuvre. Il n'est pas aisé néanmoins de pénétrer les raisons de ce succès.

- Tout d'abord, il est fort probable que l'objet principal de son discours, la *morale*, était susceptible d'intéresser un public soucieux de l'ordre public et de sa moralisation.

- Ensuite, pour spécifier, on peut penser que sa discussion de l'évolutionnisme, qui connaissait alors un essor important, a permis à Guyau de rencontrer un public éclairé au sujet de ces thèses, et disposé à suivre son argumentaire.

- Il est vraisemblable aussi que la *simplicité de son style*, ainsi que ses positions assez tranchées (qui n'ont rien pourtant de vindicatives ou de provocatrices – comme peuvent l'être les thèses et la plume de Nietzsche, par exemple) aient pu séduire les libres penseurs de l'époque.

- Au niveau du contenu de son œuvre, il est probable également que la critique guyalcienne de la métaphysique et de la religion, bien qu'elle ne tombe jamais dans une

³¹ G.E. Moore, *Principia Ethica*, Chapitre II, §29 « [...] Guyau, a writer who has lately had considerable vogue in France, but who is not so well known as Spencer ».

³² G.E. Moore, *Principia Ethica*, §29 « Mr Spencer's doctrine, it must be owned, does not offer the *clearest* example of the naturalistic fallacy as used in support of Evolutionistic Ethics. »

³³ G.E. Moore, *Principia Ethica*, §29 « Mr Spencer's doctrine, it must be owned, does not offer the *clearest* example of the naturalistic fallacy as used in support of Evolutionistic Ethics. A clearer example might be found in Guyau ». Pour le présenter brièvement, le *naturalistic fallacy* consiste, d'après Moore, à confondre le bon avec l'une de ses propriétés naturelles (par exemple le plaisir). En effet, le bien n'est pas, pour l'auteur des *Principia Ethica*, un objet naturel. La dénonciation de ce sophisme chez les moralistes est solidaire chez Moore de la thèse du caractère indéfinissable du bon.

³⁴ G.E. Moore, *Principia Ethica*, §29 « Guyau might almost be called a disciple of Spencer; he is frankly evolutionistic, and frankly naturalistic; and I may mention that he does not seem to think that he differs from Spencer by reason of his naturalism. »

³⁵ Jordi Riba, *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, page 33.

condamnation radicale et un fanatisme anti-religieux ou anti-métaphysique, ait été accueillie avec intérêt. À une époque où l'invocation d'un devoir d'origine mystique ou supranaturelle était encore fréquente, le naturalisme éthique de Guyau pouvait passer pour salvateur.

- Sans doute aussi la dimension sociologique de son œuvre était-elle appréciée, à l'époque où la sociologie tendait à se constituer en discipline autonome.

- Enfin, il est possible que la notoriété pédagogique de sa mère et l'influence philosophique de son beau-père ait pu jouer un rôle favorable relativement à la diffusion des œuvres de Jean-Marie Guyau. On sait en effet à quel point Alfred Fouillée fera son possible pour promouvoir la pensée de notre auteur, éditant ses œuvres posthumes, rédigeant un ouvrage synthétique sur Guyau ainsi qu'une anthologie ; et répondant, enfin, aux critiques qui sont adressées à l'auteur de l'*Esquisse*, notamment lors de la session du 20 décembre 1906 de la société française de Philosophie.

3.2 Le déclin et raisons supposées de ce déclin.

Après une reconnaissance internationale, la philosophie de Guyau a été peu à peu délaissée.

Jordi Riba rappelle que, selon Hans Pfeil, Guyau est devenu un auteur méconnu en Allemagne en 1928, soit vingt-deux années seulement après la publication des œuvres complètes de Guyau en Allemagne. Quant à A. Lambert, il écrit en 1900 que « Guyau, qui le mérite cependant à tant d'égards, ne connaît guère la popularité scientifique, ou son nom, à tout le moins, que ses contemporains vénérèrent – et ils sont dans toute la force de la vie – semble en quelque mesure tombé dans l'oubli. »³⁶

Depuis la première guerre mondiale, l'œuvre de Guyau est l'objet d'un nombre étonnamment restreint d'études, dont notre époque porte encore la trace.

À cet égard, prenons deux exemples qui paraissent significatifs de la position de la philosophie de Guyau au sein de la communauté philosophique.

L'*Encyclopédie Universalis*, dans sa version numérique de 2004, ne mentionne le nom de Guyau qu'une seule fois : à l'occasion du concept d'*anomie*. Cette encyclopédie de plus de vingt volumes ne dit quasiment rien de notre auteur, comme s'il s'agissait d'un penseur de seconde importance, qui ne mérite guère qu'une mention anecdotique.

Plus étonnant encore, le *Dictionnaire de morale* de Monique Canto-Sperber, dans son édition en deux volumes de 2005, ne cite pas une seule fois son nom, ni ne mentionne le

³⁶ A LAMBERT, *L'œuvre sociologique de Guyau*, in *Revue internationale de sociologie*, page 577.

concept d' « anomie ». Ce fait est d'autant plus troublant que ce dictionnaire est consacré non seulement à la philosophie, mais encore à la morale (qui constitue le cœur de la philosophie de Guyau) – comme si notre modernité était indifférente à la philosophie morale de Guyau.

Bien sûr, nous ne saurions induire de ces seuls exemples que Guyau est un auteur inconnu, aujourd'hui. Mais ce sont des indices symptomatiques d'un état de fait : Guyau est un auteur profondément *méconnu*.

Comment expliquer ce déclin ? On peut avancer plusieurs raisons vraisemblables, mais dont aucune ne semble suffisante seule :

- Tout d'abord, on peut penser que la controverse avec Durkheim au sujet de *l'anomie* fut défavorable à Guyau. Le philosophe lavallois, en effet, reprend et renouvelle le concept d'*anomie*, et en propose une interprétation favorable (entendue comme création d'hypothèse métaphysique permettant une obligation personnelle). À l'inverse, Durkheim, qui sera titulaire de la première chaire de sociologie en France en 1913, défend une conception négative de l'anomie (comme désagrégation du lien social et opérateur de démoralisation ; bref comme « négation de toute morale »). S'engage alors une polémique *unilatérale* et *implicite* entre Guyau et Durkheim : *unilatérale*, car Guyau, décédé, ne peut pas répondre à son contradicteur ; *implicite*, car Durkheim, qui positionne sa réflexion contre celle de Guyau, ne prend pas la peine de le citer. Cette polémique se résolvant historiquement par la victoire de la conception durkheimienne de l'anomie, on peut comprendre en quoi elle contribua à occulter la pensée originale de Guyau.

- Au niveau éducatif, Guyau, nous le verrons, mettra en avant les concepts d'*hypnose* et surtout de *suggestion*, dans la lignée des études de Charcot et de Bernheim. Or, la psychanalyse, qui allait connaître un si grand essor en France, considère l'hypnose et la suggestion comme des résidus de la pensée archaïque³⁷ ; si bien qu'on peut soutenir que c'est en partie *contre* la suggestion et l'hypnose que la psychanalyse s'élabore. On notera à cet égard qu'après la mort de Charcot, les études sur la suggestion et l'hypnose disparaissent à

³⁷ Dans la *Psychologie des masses et analyse du moi*, Freud s'insurge contre l'hégémonie que Bernheim accordait à la suggestion – la suggestion, qui expliquerait tout alors qu'elle serait elle-même dénuée d'explication (chapitre IV). Bernheim proposait de comprendre l'hypnose à partir de la suggestion ; Freud, à l'inverse, propose de déduire le phénomène de suggestion de l'hypnose, laquelle trouverait son sens à partir de la foule.

Au chapitre X, Freud analyse le rapport du sujet à la foule, et émet l'hypothèse que la foule symbolise, pour la psyché archaïque, la horde primitive, le meneur étant assimilé au père primitif. Or, le leader soumet les masses, lesquelles sont avides d'autorité. Le meneur, via la foule, étend son pouvoir infini sur la personnalité finie de l'individu, lequel ne peut qu'abdiquer. C'est ce phénomène qui est reproduit artificiellement sous hypnose (que Freud comprend comme une foule à deux) : le sujet est entièrement tyrannisé par un tiers selon un lien de nature érotique. Ainsi la suggestion n'est rien d'autre que l'éveil d'un héritage archaïque, un résidu de pensée primitive. On comprend par conséquent pourquoi Freud n'envisage la suggestion et l'hypnose que par leur versant autoritaire et directe.

peu près complètement en Europe³⁸ pendant une cinquantaine d'années – y compris dans le domaine éducatif, où Guyau propose des applications originales de la suggestion dans *Éducation et hérédité*.

- Le succès et l'influence de la philosophie de Bergson, qui se présente comme une philosophie spiritualiste de la *vie*, aura sans doute éclipsé, involontairement, la philosophie de Guyau comme une philosophie de la vie concurrente – et ce d'autant plus que Bergson, qui a pourtant supervisé l'édition de la *Genèse de l'idée de temps*, ne mentionne quasiment jamais l'œuvre de Guyau dans ses propres œuvres³⁹.

- Le fait que la *phénoménologie* et l'*existentialisme* soient d'une part les courants influents et dominants de la philosophie au XX^{ème} siècle, d'autre part qu'ils n'aient pas reconnu en Guyau l'un de leur prédécesseurs (ce qui demeure particulièrement problématique pour l'existentialisme, qui développe des thématiques proches des préoccupations philosophiques de Guyau) a conduit à une indifférence pour l'œuvre du philosophe lavallois.

- Le renouveau de la *philosophie catholique* en France (avec par exemple Gabriel Marcel) ne sera pas sans jeter un certain discrédit sur les positions irréligieuses de J.M. Guyau.

- Peut-être également la nature inchoative de la philosophie de Guyau, expliquée en raison de sa courte existence mais revendiquée aussi, a pu jouer en défaveur de Guyau. Notre auteur n'aurait-il, au fond, produit rien d'autre que des *esquisses* ? Aurait-il eu d'autres mérites que d'avoir des intuitions⁴⁰ ? Mérite-t-il d'être pris au sérieux ? *Ironie* du sort, ce sont peut-être la prudence et la modestie, qualités à notre avis proprement philosophiques, qui se sont retournées contre notre auteur.

- On ne saurait non plus passer sous silence le fait que Guyau n'eut pas de *disciple* ou presque. Nous souscrivons à la thèse de Fouillée⁴¹ qui refuse d'y voir là un indice de stérilité philosophique. Fouillée affirme en effet que si Guyau avait dirigé une revue, critiquant les auteurs qui ne s'accordaient pas avec sa pensée, s'il avait présidé le jury des concours, ou s'il avait donné des cours à l'École Normale, son influence aurait inmanquablement créé des disciples. Mais tel n'a pas été le cas – en raison de cet état de santé si fragile.

³⁸ Nous précisons « en Europe », car l'hypnose a connu aux États-Unis, sous l'influence entre autres de ce thérapeute extraordinaire que fut Milton Erickson, un renouveau salvateur qui a fait rentrer cette notion en état de grâce.

³⁹ À notre connaissance, Bergson n'en parle qu'une fois, lorsqu'il présente un panorama de la pensée philosophique française. Il écrit notamment ceci : « [Fouillée] eut dans Guyau (1854-1888) un disciple génial. Moins célèbre que Nietzsche, Guyau avait soutenu, avant le philosophe allemand, en termes plus mesurés et sous une forme plus acceptable, que l'idéal moral doit être cherché dans la plus haute expansion possible de la vie. », *La philosophie française*, in *La revue de Paris*, mai 1915, page 249.

⁴⁰ Chose étonnante, ce genre de reproche très caractéristique avait déjà été adressé à Nietzsche, accusé d'être un dilettante. Il est vrai que la forme aphoristique de son œuvre peut prêter au malentendu chez les lecteurs pressés.

⁴¹ Voir Jordi Riba, *La morale anémique de Jean-Marie Guyau*, pages 77-78.

- Il est un auteur qui s'est ouvertement réclamé de Guyau : il s'agit de l'anarchiste Pierre Kropotkine. Dans la conclusion de ce travail, nous proposerons de mettre en rapport les thèses de notre auteur avec celles de Kropotkine ; car, quoiqu'en dise l'auteur anarchiste, il n'est pas sûr que sa réflexion soit tout à fait fidèle aux thèses de l'*Esquisse*. Néanmoins, nous pouvons ici remarquer que le discrédit général porté sur l'anarchie dès le début du XX^{ème} siècle et son abandon progressif par la communauté philosophique a pu contribuer à l'oubli de l'œuvre de Guyau : si l'anarchie se pose comme « héritière » de la pensée guyalcienne, la fin de la doctrine anarchiste ne doit-elle pas entériner le désintérêt pour son prétendu devancier ?

- Enfin, même si l'œuvre de Guyau est plus portée vers *l'espérance* que vers l'optimisme à proprement parler, on ne peut nier que se dégage de ses ouvrages une foi dans les progrès spirituels et moraux de l'homme qui ne correspondaient plus au sentiment philosophique de l'Europe après les atrocités de la première guerre mondiale, puis avec la montée des régimes fascistes. C'est un fait : la philosophie de Guyau ne répond pas aux inquiétudes qui furent celles des Européens au début du XX^{ème} siècle ; sa problématique leur est désormais étrangère. Il n'est en somme pas très étonnant qu'un auteur aussi paisible, en dépit de sa radicalité et de sa mélancolie, ait été écarté des débats.

Ce faisceau de raisons peut expliquer l'oubli brusque de la philosophie de Guyau, au point de faire de notre auteur quasiment un inconnu. Cet anonymat fut presque total durant plus d'un demi-siècle, et demeure encore aujourd'hui la « norme ».

3.3 Le renouveau des études guyalciennes et hypothèses concernant ce renouveau.

On ne saurait toutefois ignorer un certain nombre d'études importantes qui tentent de diffuser la pensée de Guyau.

D'un côté, il y a un renouveau éditorial de ses œuvres, notamment chez BiblioBazaar et Nabu Press – même si ces éditeurs anglo-saxons ne font qu'imprimer des éditions numérisées (parfois de fort mauvaise facture, comme le précise l'éditeur⁴²) et livres de droit (car tombées dans le domaine public). Cette renaissance est réellement saisissante. Au moment où nous avons commencé ce travail, la plupart des œuvres de Guyau n'étaient disponibles que sur <http://gallica.bnf.fr> ; à l'heure où nous l'achevons, la majorité de ses

⁴² Au début de l'édition Nabu Press d'*Éducation et hérédité*, on peut lire : « This book may have occasional imperfections such as missing or blurred pages, poor pictures, errant marks, etc. that were either part of the original artifact, or were introduced by the scanning process. »

œuvres ont été rééditées, certaines même à plusieurs reprises. On peut en donner un bref aperçu. Ce phénomène de réédition des œuvres de Guyau se manifeste aussi bien en France qu'à l'étranger.

En France, l'*Esquisse*, rééditée en 1985, connaît en 2008 deux éditions (chez l'éditeur Allia ; puis dans la collection Encre Marine des Belles Lettres, accompagnée d'une introduction et d'annotations de Philippe Saltel) ; l'œuvre est de nouveau éditée deux fois chez BiblioBazaar en 2009 ; et maintes fois en 2010 (cinq fois chez Nabu Press, trois fois chez Kessinger Publishing). Enfin, l'édition d'une partie de l'*Esquisse* (la troisième partie) a été publiée sous le titre *Contre l'idée de sanction* (Lherme). *La genèse de l'idée de temps* est rééditée en 2000 (L'harmattan, Les introuvables) puis en 2011 (toujours chez L'harmattan, sous le titre *La mémoire et l'idée de temps*). *L'art au point de vue sociologique* entre en 2001 dans le catalogue de Fayard. *La morale d'Épicure*, première partie du mémoire consacré à la morale utilitaire, est publiée dans la collection Encre Marine en 2003 ; puis chez BiblioBazaar en 2010. En 2008, paraît *L'irréligion de l'avenir* chez BiblioBazaar, BiblioLife et Kessinger Publishing. Chez Bibliobazaar, l'année suivante, ce sont *Les problèmes de l'esthétique contemporaine* qui sont publiés. Quant à *Éducation et hérédité*, Obscure Press a l'heureuse idée de l'éditer en 2006 ; et Nabu Press le réédite en octobre 2010. Il n'est pas jusqu'à sa traduction du *Manuel* d'Épictète qui n'ait été reprise aux éditions 1001 nuits (même si l'on soupçonne une politique éditoriale fondée sur l'économie d'un traducteur contemporain). La quasi-totalité de l'œuvre de Guyau (à l'exception notable des *Vers d'un philosophe*) est donc de nouveau disponible, ce qui révèle un regain d'intérêt évident.

D'un autre côté, il y a un renouveau certain des études sur Guyau. Parmi les travaux francophones incontournables se trouvent ceux de Jordi Riba (1999), Annamaria Contini (2001) et Philippe Saltel (2008).

Guyau redevient bien un auteur lu, et apprécié. Mais là encore, il est difficile de déterminer les raisons d'un tel retour en grâce.

Sans doute y a-t-il de l'hommage dans cette recrudescence.

Peut-être y a-t-il désormais une sensibilité particulière aux thèses de Guyau, qui sans être anarchistes, n'ont pas ce caractère autoritaire que les idées morales peuvent avoir chez d'autres moralistes.

Il est très probable que le déclin de la philosophie marxiste, à la suite de la chute du mur de Berlin en 1989, ait contribué indirectement à la possibilité de la redécouverte de théories morales alternatives.

Nous tendons à croire, pour notre part, que les anciennes théories morales ne suffisent plus à penser le monde dans lequel nous vivons ; que le formalisme kantien ou l'utilitarisme véhiculé par l'économie politique ne parviennent plus à penser la morale dans sa complexité. Dans un contexte intellectuel et moral marqué par l'annihilation de tous les repères moraux traditionnels, à une époque où chaque pourquoi ne trouve comme seule réponse que son point d'interrogation, à notre ère de *nihilisme* (au sens où l'entendait Nietzsche, de dissolution des valeurs morales et traditionnelles), où toute idole semble s'effondrer d'elle-même, nous nous tournons naturellement vers les auteurs qui ont pensé cette perte de repère – et ont tenté d'apporter une réponse. Notre époque a besoin de nouvelles pistes morales à explorer, et elle les cherche, entre autres, chez Guyau, penseur de la mort de Dieu, ou du moins de la transfiguration de Dieu en amour.

Aussi pensons-nous que l'intérêt porté à l'œuvre de Guyau de nos jours est moins la marque de déférence formelle que l'on doit aux grands auteurs (puisque Guyau n'est pas considéré comme un auteur classique) que la marque d'une *perspicacité*. Car le problème que pose Guyau est précisément celui de savoir quelle morale est désormais possible, compte tenu d'une part des progrès de la science, d'autre part des lacunes intrinsèques du kantisme et de l'utilitarisme – traditions qu'il fait remonter à l'Antiquité même. Quelle morale peut-on édifier à l'heure de la science et du déclin des théories morales traditionnelles, sans verser dans un scientisme qui prétend connaître le fond de la réalité, et sans être dupe des réponses absolues ? Au fond, ce problème n'est-il pas encore – *le nôtre* ?

Mais est-ce vraiment là une raison suffisante pour une renaissance féconde de Guyau ? Ce n'est pas sûr ; la qualité d'une problématique n'assure pas, du côté de notre auteur, qu'il l'ait traitée de manière pertinente, défiant le temps ; et du côté de ses lecteurs, ce regain d'intérêt n'est pas gage d'une lecture soucieuse de l'argumentation du texte.

Notre étude entend satisfaire à ces deux exigences. Nous espérons montrer que la position guyalcienne des problèmes est originale autant que pertinente ; et nous aspirons à le montrer de manière rigoureuse, par une attention toute particulière accordée aux textes.

4 Pourquoi étudier Guyau aujourd'hui ?

4.1 Arguments stylistiques.

En premier lieu, nous reconnaissons être sensible aux qualités *stylistiques* de notre auteur.

Ce style est caractérisé d'une part par la *simplicité* : refusant tout didactisme ainsi que toute conceptualisation excessive qui obscurcirait l'expression, Guyau est un écrivain qui aime la clarté, et met un point d'honneur à refuser les expressions ambiguës ou mystérieuses. En cela, il est l'élève heureux de l'école anglaise. Cette simplicité de style répond du reste à une exigence philosophique chez Guyau, la *sincérité*.

D'autre part, le style de notre auteur est marqué par un souci esthétique, qui est la recherche de *l'expression exacte*, du mot juste. Cette qualité littéraire, qui s'expose aussi bien dans des poèmes (*Vers d'un philosophe*) que dans la prose (qui atteint peut-être son plus haut niveau dans *L'irréligion de l'avenir*), répond là encore à une exigence philosophique chez Guyau, qu'il théorise dans son esthétique, et qui consiste en une *condensation* de sens.

« Le sens le plus profond appartient en poésie au mot le plus simple ; mais cette simplicité du langage ému n'empêche nullement la richesse et la complexité infinie de la pensée qui s'y condense. La pensée peut devenir vitale en quelque sorte, et le simple peut ne marquer qu'un degré supérieur dans l'élaboration du complexe. »⁴³

4.2 Arguments de fond.

Les arguments véritablement déterminants quant à la pertinence d'une étude sur Guyau nous paraissent être les suivants :

- en premier lieu, Guyau nous semble être un auteur qui, avant tout, pose des *problèmes* – et tente de les poser de manière assez radicale⁴⁴. Cette radicalité se mesure chez lui à l'aune de sa critique des préjugés ; et lui-même tente de déterminer jusqu'où une morale sans préjugé peut être établie.

- en second lieu, Guyau fait preuve d'une qualité rare en philosophie, celle d'engager une discussion réelle et féconde non seulement avec ses contemporains, mais également avec les auteurs du passé, qui sont lus dans une perspective originale que Guyau théorise, et que nous présenterons dans une première partie. Cette capacité à faire revivre les Anciens, à *sympathiser* avec eux, c'est-à-dire à les comprendre de l'intérieur, est un art que Guyau maîtrise à la perfection, et qui enrichit considérablement sa propre philosophie. Cet art n'est pas exceptionnel, peut-être ; mais il est rare, en revanche, qu'il s'associe à un esprit *bienveillant*, et ne jugeant qu'après avoir écouté et aimé. Si Guyau n'a pas selon nous la puissance d'investigation d'un Nietzsche, qui sut découvrir (nous n'osons dire « inventer ») le

⁴³ *L'art au point de vue sociologique*, page 73.

⁴⁴ Nous souscrivons ainsi tout à fait à l'affirmation de Philippe Saltel qui écrit en ce sens que « la pensée de Guyau a, dans ce groupe [théorique des philosophies de la vertu], sa radicalité propre », *La puissance de la vie*, page 19.

dionysiaque et l'irrationnel chez les Grecs (avant Dodds⁴⁵), notre auteur a en revanche la capacité plus charitable de ne pas verser dans la vindicte, de toujours rechercher le point de vue par lequel un auteur, même incriminé, peut contribuer à *féconder* sa propre pensée. Nul penseur n'est à mépriser, selon Guyau, pour peu qu'il ait pensé sincèrement : il y a toujours en lui du véridique. On notera que cette bienveillance découle de sa conception évolutionniste de l'histoire, où chaque esprit individuel collabore à l'édifice d'une œuvre intellectuelle unique de plus en plus synthétique.

- enfin, Guyau nous paraît remarquable par la haute conception de la *philosophie* que son œuvre promeut. La philosophie n'est pas, d'après notre auteur, une simple activité théorétique, planant au-dessus de l'existence ; mais un mode de vie qui influe sur l'existence même. Il est significatif qu'à cet égard, Guyau ne s'intéresse qu'au caractère pratique de la philosophie et de l'esthétique : c'est à l'art et à la morale (cet « art supérieur ») que le philosophe doit s'intéresser. La philosophie est susceptible d'avoir une véritable incidence sur la conduite humaine (c'est tout l'enjeu de sa critique des morales anglaises, et de sa reprise de la théorie des idées-forces), et son étude conditionne l'élévation possible de l'homme.

C'est la combinaison de tous ces éléments qui nous ont déterminé à considérer Guyau comme un auteur spéculativement puissant, novateur et stimulant, doublé d'un grand styliste. Nous pensons que son oubli est l'une des injustices de l'histoire de la philosophie. Cette histoire n'est pas toujours philosophique, ou rationnelle ; et c'est à la postérité, *nous* en l'occurrence, de tenter de « corriger » cette injustice historique. N'en déplaise à cette forme particulière du fatalisme rétrospectif : tout ce qui est réel n'est pas rationnel.

Néanmoins, à ce stade de notre travail, nous ne pouvons encore que présupposer l'intérêt philosophique de l'œuvre de Guyau. Nous ne lui avons pour l'instant que « prêté » des qualités philosophiques ; il nous incombe dans cette étude de montrer qu'elles lui appartiennent, et que ces mérites produisent une philosophie féconde.

Pour ce faire, nous analyserons dans quelle mesure sincérité, radicalité, sont constitutives de l'exercice de la philosophie tel que Guyau le conçoit. Ces exigences appliquées à l'histoire de la philosophie sont susceptibles de faire revivre les grandes figures de la pensée morale. Mieux, cette méthode qui réactualise les traditions philosophiques porte en elle une belle tentative, qui débouche sur la doctrine même de Guyau : proposer une

⁴⁵ Eric Robertson Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*.

théorie morale synthétique et originale, qui, à partir de considérations sur l'histoire de la philosophie, polarise son attention sur l'avenir éthique du genre humain.

5 Dialectiser Guyau et Nietzsche.

À plusieurs reprises, déjà, nous avons évoqué Nietzsche, pour comparer sa philosophie à celle de Guyau. Ce rapprochement n'est pas fortuit, et il nous semble qu'une comparaison entre ces deux auteurs est justifiée pour de multiples raisons.

En premier lieu, on ne saurait manquer d'observer que tous deux tentent d'appréhender *la morale et l'art dans l'optique de la vie*.

En second lieu, leur propos est de construire une *philosophie immanente* : leur condamnation commune de l'idéalisme comme théorie des idées transcendantes et des arrière-mondes est radicale et sans appel.

Ensuite, on ne peut manquer d'être frappé par leur recherche commune d'un langage poétique, propice à la révélation du sens philosophique. Que ce soit dans le *Zarathoustra* pour Nietzsche, ou dans les *Vers d'un philosophe* pour Guyau, chacun de ces auteurs tente de présenter sa pensée sous une forme originale, dictée par le désir de beauté. De manière générale, on est frappé du souci stylistique qui anime ces philosophes.

Enfin, on ne peut manquer de remarquer leur méfiance à l'égard de la religion, tant par l'irréligion revendiquée de l'un que par la figure de l'Antéchrist adoptée par l'autre.

Néanmoins, en dépit de ces affinités esthétiques, thématiques et problématiques, est-on vraiment autorisé à faire de Guyau un équivalent français de Nietzsche – un philosophe français au marteau, comme on est tenté de le faire après une lecture rapide des textes ? Dans quel sens entendre une telle similitude doctrinale ; où commencerait-elle ? Où finirait-elle ? Cette question est, à notre avis, déterminante pour parvenir à bien situer la philosophie de Guyau par rapport au radicalisme nietzschéen, et à mieux en cerner l'originalité.

Le problème est délicat. En témoigne le livre qu'Alfred Fouillée, qui traite notamment de la question des rapports entre la pensée de Guyau et celle de Nietzsche : *Nietzsche et l'immoralisme*. Or, s'il connaissait remarquablement bien la philosophie de Guyau, il se trouve que Fouillée méconnaissait gravement celle de Nietzsche, sur laquelle il commet des contresens majeurs, et qu'il soumet ainsi à une critique non pertinente. Ainsi Fouillée réduit-il la « volonté de puissance » nietzschéenne à une volonté d'agressivité vis-à-vis d'autrui ; au chapitre III, il écrit contre Nietzsche que « c'est une faute de confondre toute expansion d'activité avec une agression » – ce à quoi la « volonté de puissance » peut s'apparenter,

certaines, mais ce qu'elle n'est pas fondamentalement⁴⁶. De même Fouillée se permet-il de condamner la philosophie de la « volonté de puissance » en la qualifiant même « d'idée fixe »⁴⁷ ; critique un peu trop facile et grossière à notre avis d'une pensée aussi subtile que celle de l'auteur d'*Humain trop humain*, et qui témoigne de la superficialité de la compréhension de Fouillée.

On peut comprendre que Fouillée n'ait pu être bon juge d'un tel problème : il était en effet partie prenante dans la question, puisque son intention était de promouvoir la philosophie de son disciple et ami. Il est toutefois regrettable que ce faisant, Fouillée n'ait pu parvenir à instaurer un dialogue fécond, quoique *post mortem*, entre ces deux auteurs. Ne lui reprochons pas, cependant, d'être tombé dans les pièges de lecture tendus par Nietzsche à ses lecteurs ; si les commentateurs parviennent aujourd'hui à les déjouer en partie, c'est à force de temps, de patience, de prudence, et d'attention au mot, vertus héritées des lectures précipitées et biaisées de nos prédécesseurs.

Dès lors la question des rapports entre la philosophie de Nietzsche et la philosophie de Guyau demeure une question ouverte, qui a certes été abordée⁴⁸ mais sans avoir été approfondie. Il est vrai que la tâche de comparer la philosophie de Nietzsche à celle de Guyau n'est pas aisée : car elle suppose d'une part de bien saisir la pensée ondoyante de Nietzsche, avec ses difficultés propres (stratégies d'écriture destinées à piéger le mauvais lecteur, ou lecteur pressé) ; d'autre part de bien connaître la philosophie de Guyau, tombée dans l'oubli, et qu'il faut donc redécouvrir.

Tel n'est pas l'objet du présent travail, qui se contente de pénétrer la pensée de Guyau. Néanmoins, des éclaircissements sur les rapports entre ces deux philosophies s'imposeront, de manière ponctuelle, d'une part pour affiner et approfondir les thèses de Guyau ; d'autre part comme un moyen d'éprouver les théories du philosophe lavallois et peut-être en circonscrire la radicalité. En d'autres termes, nous mobiliserons la référence à Nietzsche quand nous

⁴⁶ Patrick Wotling écrit ainsi, dans une note relative au §259 de *Par-delà bien et mal*, page 355 : « [...] *ce ne sont pas* la force physique, la violence et la brutalité qui constituent le propre des plus “forts” au sens où l'entend Nietzsche, et qui assurent leur supériorité et leur domination, mais un facteur bien plus profond, leur supériorité pulsionnelle, c'est-à-dire le caractère intact, non vicié des déterminations fondamentales de la vie en eux. La violence physique *peut* effectivement accompagner cette authenticité pulsionnelle [...] ; mais, *à elle seule*, elle n'est jamais pour Nietzsche un élément déterminant [...] L'intégrité et la puissance pulsionnelles ne sont que *l'un* des éléments nécessaires à la véritable “force” : mais l'élément capital sera toujours pour Nietzsche la capacité à maîtriser ses pulsions (au lieu d'en être l'esclave), c'est-à-dire à les spiritualiser (au lieu de les laisser s'extérioriser de manière brute, non élaborée, et notamment physique), pour atteindre à ces “états toujours plus élevés” de l'âme, c'est-à-dire leur imposer une forme nouvelle, d'où le primat du modèle artistique pour penser le type surhumain. »

⁴⁷ Alfred Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, page 158.

⁴⁸ À l'exception de la brève mais importante étude d'Annamaria Contini, proposée dans son ouvrage *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, Appendice, *Nietzsche lecteur de Guyau*, pages 283-309.

pensons que celle-ci permet non seulement de préciser les thèses de Guyau, mais aussi d'en opérer la critique.

Pour ces raisons, et puisque l'inévitable confrontation avec Nietzsche ne saurait être menée dans un seul chapitre bien défini (puisque la question engage une interprétation transversale de la philosophie de Guyau), nos analyses concernant le rapport de Guyau à Nietzsche seront proposées au fil de notre travail.

6 Problématiques.

6.1 Problématique par laquelle nous entendons traverser l'œuvre de Guyau.

Cette problématique croise, en son point de départ, deux éléments de la philosophie de Guyau :

- d'une part, son intérêt pour *l'histoire* de la philosophie morale. Cet intérêt se manifeste dans son œuvre d'abord par des traductions d'Épictète et de Cicéron ; ensuite par des études nombreuses sur la philosophie antique et moderne (sur le stoïcisme, puis sur la tradition épicurienne et utilitaire).

- d'autre part, une attention particulière consacrée à *l'avenir*, que Guyau entendait promouvoir, non seulement en appelant de ses vœux l'irréligion, mais encore en pensant les conditions d'élévation du genre humain par l'intermédiaire de l'éducation. Philippe Saltel écrit ainsi en ce sens que *l'Esquisse* procède « d'une inquiétude de l'avenir de l'humanité » et trace ainsi « les contours d'une amélioration morale possible, souhaitable »⁴⁹.

Ces deux faits sont-ils connectés, en quelque manière ? Cela peut-il avoir une quelconque pertinence philosophique d'étudier les auteurs du passé, et jusqu'aux philosophes antiques, lorsqu'on se préoccupe de l'avenir ? Par cette question, se pose encore le problème de l'unité de la philosophie de Guyau : le travail historique peut-il asseoir une pensée et une morale d'avenir ?

La réponse à cette question n'est nullement évidente. On sait que Bentham, par exemple, répondait négativement à cette question : il n'y a, selon lui, nul besoin de connaître Platon ou Aristote ou même de discuter leurs thèses pour proposer une législation d'avenir, scientifique. Selon le fondateur de l'utilitarisme, il faut savoir faire table rase du passé.

⁴⁹ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 12.

Selon nous, on peut trouver dans l'œuvre de Guyau les raisons d'un lien problématique reliant l'étude des Anciens (et des contemporains) à celle de la construction d'une morale de l'avenir. On peut présenter brièvement ce parcours problématique de la manière suivante.

L'histoire de la philosophie morale se comprend comme un affrontement de deux traditions philosophiques qui s'excluent mutuellement, et porteuses toutes deux d'insuffisances théoriques. Il est donc nécessaire de trouver un terrain d'entente, qui renouvelle la problématique morale, et assure son progrès à venir. Quelle est cette double tradition ? En quoi chacune des traditions est-elle lacunaire ? Quel changement conséquent de perspective Guyau propose-t-il afin de résoudre les apories de ces lignées philosophiques en une morale à prétentions synthétiques ? Quel renouveau argumentatif ce déplacement problématique assure-t-il, quant à l'avenir de la morale ?

En d'autres termes, quel changement théorique Guyau propose-t-il à la suite du constat d'un antagonisme moral historique ; et en quoi ce renouveau problématique, appréhendé par Guyau comme une radicalisation de l'investigation morale, est-il gros d'avenir ?

En parcourant ainsi l'œuvre de Guyau, de ses premières publications à ses travaux posthumes, nous montrerons, à la suite entre autres d'Annamaria Contini⁵⁰ et contre certaines interprétations superficielles⁵¹, que la doctrine de Guyau est animée par une continuité doctrinale authentique et une unité problématique profonde.

6.2 Présentation du parcours.

Dans une première partie, nous aborderons la manière dont Guyau conçoit la nature du système philosophique, ainsi que la méthode qu'il juge pertinente pour l'étudier. Qu'est-ce qu'un système philosophique ? Comment l'analyser de manière féconde ? La réponse de Guyau consiste à distinguer dans la pratique du commentaire d'une part l'exposition, d'autre part la critique. À chacun de ces moments appartiennent des qualités spécifiques, intellectuelles bien sûr, mais qui ressortissent notamment de la sphère affective. Nous verrons quelle part revient à la synthèse et à l'art dans l'interprétation des doctrines, et dans quelle mesure cette herméneutique peut être qualifiée à la fois d'art et de science. Enfin, dans un

⁵⁰ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 162 : « nous ne partageons pas le point de vue des critiques qui voient dans cette décision une soudaine palinodie ayant conduit Guyau à embrasser – après la veine polémique qui animait la *Morale anglaise* – le positivisme évolutionniste et utilitariste le plus rigide. »

⁵¹ A. Serre, *Un nouveau système de morale. Étude critique sur la morale de Guyau*, page 39 ; et A. Lauret, *Critique d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 11 et ss.

dernier moment, nous relèverons les raisons pour lesquelles Guyau considère comme pertinente l'étude du passé dans le cadre d'une philosophie de l'avenir.

Dans une seconde partie, nous analyserons le contenu philosophique de l'histoire de la pensée morale, et notamment comment cette histoire se structure en antagonisme entre deux traditions philosophiques. La première est la tradition idéaliste, qui, d'Épictète à Kant et Fouillée, a bien exemplifié et perçu les devoirs de l'homme, mais en invoquant une supra-nature dont Guyau pointe les lacunes d'ordre dogmatique et méthodologique. Si cette doctrine a l'avantage d'être systématique dans le déploiement de son principe, ledit principe est d'ordre métaphysique, et ne résiste pas à un examen approfondi. La seconde est la tradition sensualiste, qui, d'Épicure à Bentham et Spencer, procède de l'individu dans ce qu'il a de naturel et de sensible, selon une méthode rigoureuse et scientifique, mais sans pouvoir en déduire une obligation qui serait d'ordre moral. La tradition épicurienne analyse le comportement humain passé, sans être capable de mordre sur l'avenir, quand la tradition stoïcienne l'appelle de ses vœux, mais vainement, car ne s'adressant pas à ce que l'homme a de vrai, de sensible. Les deux courants se partagent donc les deux parties de la morale : la science des mœurs pour le sensualisme, qui étudie le passé de l'homme, l'enfance de l'humanité ; la vraie morale pour l'idéalisme, qui a les yeux fixés vers l'avenir. Toutes deux partagent cette difficulté de ne pas parvenir à obliger moralement. Les expédients sociaux permettent d'assurer une cohésion sociale – mais ne peuvent rien sur l'individu lucide et conscient de ses intérêts, qui cherchera alors à échapper à ces obligations qui lui sont au fond extérieures, et qui donc ne pèsent sur lui qu'à titre de contraintes.

C'est pourquoi, dans une troisième partie, nous analyserons l'entrecroisement inédit que Guyau fait subir à ces traditions afin de proposer sa propre synthèse morale. Réinterprétant l'idéalisme au point de vue métaphysique, Guyau lui assigne la fonction d'un dépassement légitime de l'expérience assuré à titre d'hypothèse personnelle. L'examen des différentes hypothèses métaphysiques montrera que la métaphysique de l'avenir devra assurer non seulement son statut hypothétique (nulle question d'obliger absolument), son statut personnel (une hypothèse qui vaut pour l'un peut ne pas valoir pour l'autre) et son accord avec les données scientifiques (toutes les hypothèses ne se valent pas, et certaines sont plus probables que d'autres). Le dogmatisme est donc définitivement répudié. Quant au sensualisme, Guyau en radicalise le projet, et, cherchant jusqu'où une morale fondée sur les faits (c'est-à-dire l'égoïsme) peut nous mener, il trouve qu'il faut remonter plus loin que le plaisir, jusqu'à « la plus radicale des réalités et l'inévitable idéal » : la *vie*, entendue comme source normative de toutes nos actions conscientes et inconscientes. La proposition morale de

Guyau a ceci d'original qu'elle s'efforce d'intégrer l'inconscient à sa recherche d'un principe moral, et qu'elle pense le rapport entre le conscient et l'inconscient comme étant l'objet spécifique de la morale. La vie est donc la cause originelle de l'obligation, laquelle ne peut poursuivre qu'une direction générale et non déterminée : le développement de la vie, avec un maximum d'intensité et de fécondité. Si cette morale scientifique, qui repère la tendance au fond de toute vie non seulement à la nutrition égoïste mais encore à la fécondité généreuse, trouve des équivalents naturalisés, elle ne peut enjoindre à des sacrifices absolus que sur l'assise d'une spéculation qui renoue avec la métaphysique personnelle. C'est là le sens de l'anomie, qui prend le relais métaphysique de la science dans l'ordre moral en vue d'une promotion de la vie. Dans un dernier moment, nous analyserons le moyen par lequel Guyau entend moraliser l'humanité à venir : l'éducation. Cette étude passe notamment par la mise au jour d'un procédé jusqu'alors réservé à la psychopathologie, la *suggestion*, par laquelle il est possible, d'après notre auteur, de contrebalancer la puissance de l'instinct et de l'hérédité, voire même de créer de nouveaux instincts. Avec l'intensification de la vie comme fil directeur pédagogique, Guyau médite les procédés et les finalités qui devront servir de principes non seulement à l'épanouissement, pour elles-mêmes, des facultés de l'enfant, mais aussi à la réforme des institutions scolaires. Le but de Guyau dans ses pages sur l'éducation est non seulement de lutter contre la suprématie de l'instruction intellectuelle et contre la tendance utilitaire qui réduit l'éducation à son utilité sociale, mais surtout de promouvoir une authentique éducation morale, qui stimulerait non seulement l'esprit et la volonté, mais ouvrirait encore le cœur et la générosité – élargissement dans lequel poésie et philosophie sont appelés à jouer des rôles privilégiés.

Le mélèze

Vers d'un philosophe.

« C'est ainsi qu'en un jour, de mon cœur étonné,
J'ai vu se détacher mes premières croyances
Et mourir à mes pieds toutes mes espérances ;
Et je me suis retrouvé nu, seul, abandonné,
Sous les grands cieux désert sous le vent déchaîné.

Mais comme l'arbre, encor debout, monte intrépide,
Soulevé dans l'azur d'un élan éternel,
Tel j'ai continué de regarder le ciel,
Même en le croyant vide. »

I) Embryogénie et philosophie.

Pour s'approprier le système d'un auteur, ne faut-il pas commencer par tenter de comprendre la manière dont cet auteur conçoit la nature du système en général ? Pour peu que Guyau soit conséquent, cette méthode nous permettra de replacer le système du philosophe lavallois dans l'évolution générale des systèmes qu'il trace lui-même.

Il s'agira ici autant de comprendre par quelle *analogie* Guyau interprète les théories philosophiques, quelles vont être les conséquences méthodologiques de cette analogie. Ensuite, nous en viendrons à étudier les *exigences* dont la philosophie est porteuse, tant dans son rapport à la science positive qu'à l'état d'esprit qu'elle requiert. En d'autres termes, nous exposerons les *critères* d'appréciation énoncés par Guyau pour évaluer une théorie : en quel sens entendre la *vérité* d'une doctrine ?

Ces critères étant essentiellement d'ordre moraux, ils seront *posés* dans un premier temps – mais ne seront pleinement *justifiés* qu'avec le déplacement de problématique moral opéré par Guyau, et que nous étudierons dans la troisième partie de notre travail.

1.1 Qu'est-ce qu'un système et comment l'étudier ?

En tant que commentateur, Guyau a très tôt été confronté à la difficulté de l'étude d'un système philosophique.

Les textes principaux de Guyau qui traitent de cette question sont exposés dans les avant-propos de *La morale d'Épicure* et de *La morale anglaise contemporaine*.

Dans l'avant-propos de *La morale anglaise contemporaine*, Guyau distingue soigneusement les deux temps de la méthode philosophique du commentaire historique : *l'exposition* et la *critique*⁵². Commençons par explorer le premier moment, celui de l'exposition.

1.1.1 L'exposition des systèmes.

L'exposition, en tant que telle, est l'explicitation d'une doctrine, la reproduction des concepts qui la constituent⁵³ de manière à en faire un *système*. Les idées que l'on considère comme essentielles, et l'ordre d'exposition de ces idées composent les éléments clés de ce premier temps de la méthode.

Néanmoins, il est plusieurs manières de présenter et d'ordonner les idées d'un même système⁵⁴. La question va donc se poser de savoir comment ordonner de manière pertinente une doctrine philosophique. Pour Guyau, la difficulté ne peut être résolue qu'en tentant de déterminer la nature d'un système philosophique, sur lequel devra s'indexer la méthode d'ordonnement dudit système. Suivant ce que l'on suppose être la nature d'un système, la méthode par laquelle on peut l'analyser est susceptible de varier.

Qu'est-ce donc qu'un système philosophique ?

Le travail de Guyau, en tant qu'historien, est d'abord un travail de clarification. Il n'entend pas introduire une révolution dans la technique du commentaire philosophique⁵⁵. Néanmoins, il existe aux yeux de notre auteur un antagonisme méthodologique majeur, conduisant à deux conceptions distinctes de cette méthode de commentaire, lesquelles dépendent de la notion de système.

⁵² « Selon nous, exposer et critiquer sont deux choses absolument différentes, et qu'il ne faut jamais mêler. Celui qui critique une doctrine doit mettre autant d'ardeur à en marquer les points faibles que celui qui l'expose à en découvrir les qualités. », *La morale anglaise contemporaine*, VI.

⁵³ « Exposer, c'est donc essentiellement ordonner et éclaircir, choses qui reviennent au même, car l'ordre est la lumière de la pensée », *La morale d'Épicure*, pages 1-2.

⁵⁴ « Seulement il y a plusieurs manières de procéder pour introduire l'ordre dans toute doctrine humaine. », *La morale d'Épicure*, page 2.

⁵⁵ « Outre cette [première] méthode [...], il en existe, croyons-nous une autre que plus d'un historien a déjà su employer, mais qui n'a pas été jusqu'à présent assez nettement formulée. » *La morale d'Épicure*, page 4.

1.1.1.1 L'anatomie de la pensée humaine.

La première acception du concept de système n'est pas explicitement formulée par Guyau, mais peut être présentée comme l'analogie intellectuelle d'un travail manuel de simple agencement, tel qu'il se pratique dans la construction d'une maison par exemple. Pour construire une maison, il faut déjà une idée architectonique qui préexiste à son élaboration, qui conduit à la recherche de matériaux différents caractérisés par leur extériorité réciproque, lesquels matériaux ne sont assemblés que dans un dernier temps. De même que la logique de composition d'une maison est seulement mécanique, dans le premier genre de système, la règle intellectuelle est celle de l'analyse, au sens spécifique où Guyau le définira plus loin, comme processus indifférencié de décomposition du complexe en simple et de composition du complexe à partir d'éléments simples. L'unité est l'effet d'une collection d'éléments d'abord séparés puis assemblés. Le résultat produit est artificiel⁵⁶, et produit une œuvre censée braver le temps, aspirant même à l'immuable dans le cas de la pensée, quitte à se figer. S'il y a un paradigme sous-jacent à cette acception de la notion de système, ce serait celui de *mécanisme* : le tout n'est que la somme de parties jointes ensemble de manière extérieure.

Cette manière de penser le système philosophique se répercute sur la *méthode* qui va permettre d'étudier un tel système, et qui est explicitement définie par Guyau comme une méthode générique⁵⁷, où le système de chaque auteur est filtré par une série de questions standardisées qui permettent de faire une sorte de *topos* précis sur l'auteur, à l'aune d'un index de questions prédéfinies⁵⁸. Ce paradigme méthodologique, que l'on aurait tendance à comprendre comme étant celui d'un questionnaire immuable posé comme principe d'investigation, est baptisé par Guyau *anatomie*⁵⁹.

1.1.1.2 Limites de la méthode anatomique.

Pour Guyau, cette conception du système ainsi que la méthode anatomique sont la norme *de fait* (au sens où elle est la méthode la plus couramment utilisée) – mais non un idéal *de droit* (au sens où elle serait la méthode à suivre). La raison de sa popularité est double. Elle

⁵⁶ « Pour créer la vie, en effet, la nature ne procède pas artificiellement en rassemblant toutes les parties d'un corps ou en les soudant », *La morale d'Épicure*, page 5 ; le but de la bonne méthode historique sera « de remplacer les divisions et subdivisions artificielles », *La morale d'Épicure*, page 4.

⁵⁷ « [Cette méthode] peut servir pour un autre auteur, elle peut servir pour tous [...] Ils obtiennent ainsi un résumé exact, une vraie table des matières pour la pensée de chaque philosophe, puis, plus généralement, pour la pensée humaine », *La morale d'Épicure*, pages 3-4

⁵⁸ « Ils dressent plus ou moins les divers systèmes d'après le même plan, posent à chaque auteur une série de questions toujours les mêmes sur la manière dont il conçoit la matière, l'esprit, Dieu, etc. ; ensuite ils cherchent dans l'auteur lui-même une réponse à chacune de ces questions. », *La morale d'Épicure*, pages 3-4.

⁵⁹ « L'histoire de la philosophie a été surtout conçue jusqu'ici comme une anatomie de la pensée humaine [...] », *La morale d'Épicure*, pages 7-8.

est due en premier lieu à sa simplicité⁶⁰ : il suffit en effet de répondre à des questions données par avance. En second lieu, on peut lui accorder une certaine efficience⁶¹ : il devient alors aisé, en effet, de comparer et de confronter les doctrines, puisque celles-ci sont réduites à un catalogue de thèses fixées une fois pour toutes.

Néanmoins, il se trouve que cette simplicité et cette utilité sont toutes relatives ; et finissent par se retourner contre le commentateur qui utiliserait cette méthode. Le reproche principal qu'on peut adresser à la méthode anatomiste (et ainsi à la conception du système qu'elle sous-entend) est *l'abstraction*⁶². En quoi consiste cette abstraction ? Elle se caractérise par son *extériorité*⁶³ par rapport à la doctrine étudiée : la méthode est indifférente au contenu de ce qu'elle étudie. Cette extériorité introduit un écart : la méthode, parce qu'elle ne prend jamais la peine de s'adapter à un auteur en particulier, est de fait inadaptée à tous ; elle consiste en un aplatissement doctrinal, qui fait perdre aux systèmes leur relief particulier, leur saveur. C'est en ce sens que Guyau compare cette méthode à « une sorte de projection des divers systèmes où tout est sur le même plan, sans saillie et sans relief, sans élévation et sans profondeur. » L'idée est que cette méthode appauvrit la philosophie étudiée, elle leur fait perdre une dimension, celle de la profondeur ; elle ne livre donc guère que des résultats *superficiels*. C'est pourquoi Annamaria Contini qualifie cette méthode de « géométrique »⁶⁴.

La difficulté de cette méthode est particulièrement manifeste lorsqu'il s'agit de rendre raison des *contradictions*. Selon Guyau, tous les systèmes sont porteurs de contradictions⁶⁵ ; et ces tensions sont insolubles au point de vue anatomique, puisqu'elles produisent des oppositions figées inconciliables. La difficulté relative à la contradiction vient de la méthode même⁶⁶ ; elle est pour ainsi dire introduite dans le système étudié par sa rigidité même, qui part des oppositions, puis tente ensuite de les réconcilier de manière factice. La méthode

⁶⁰ « C'est là le procédé le plus simple, celui dont se sert beaucoup d'historiens de la philosophie, principalement en Angleterre et en Allemagne », *La morale d'Épicure*, pages 2-3.

⁶¹ « [Les partisans de cette méthode anatomiste] obtiennent ainsi un résumé exact, une vraie table des matières pour la pensée de chaque philosophe, puis, plus généralement, pour la pensée humaine. Cette table peut être fort utile [...] », *La morale d'Épicure*, page 4.

⁶² « Cette table peut être fort utile ; malgré cela, on arrive ainsi à posséder que l'abstraction de chaque doctrine », *La morale d'Épicure*, page 4.

⁶³ « La méthode qu'ils emploient est, en quelque sorte, extérieure à la doctrine même qu'ils veulent comprendre et faire connaître », *La morale d'Épicure*, page 3 ; « Outre cette méthode qui procède extérieurement [...] », *La morale d'Épicure*, page 4.

⁶⁴ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 141.

⁶⁵ « Il en est des systèmes comme des individus, de la pensée comme de l'action : n'existe-t-il pas chez tout homme une série de tendances diverses, dont quelques-unes, sous l'influence du milieu et du temps, finiront par dominer et par effacer les autres ? Si l'on considérait à la fois, abstraction faite du temps, abstraction faite de l'évolution de la vie, l'existence tout entière de chaque individu, on n'y découvrirait peut-être une série de contradictions d'abord inexplicables [...] », *La morale d'Épicure*, page 7.

⁶⁶ « Les contradictions d'un système ne naissent bien souvent que lorsqu'on sépare et tranche les termes, lorsqu'on ne tient pas compte des mouvements de la pensée, lorsqu'on brise la chaîne des idées. », *La morale d'Épicure*, page 7.

anatomique, parce qu'elle est artificielle, extérieure à la doctrine étudiée, produit ainsi des difficultés artificielles. Comme le remarque Annamaria Contini, Guyau subit probablement ici l'influence de Ravaisson, pour qui le « matérialisme géométrique » est inapte à comprendre l'unité des formes vivantes, ou la dimension processuelle inhérente de la pensée.

Pourquoi Guyau emploie-t-il le terme « anatomie » ? On ne pourra pleinement le comprendre que lorsqu'il aura présenté l'autre paradigme de système, et sa méthode appropriée, à même de répondre aux difficultés rencontrées dans la méthode explicitée plus haut.

1.1.1.3 Rapprochement avec la critique hégélienne de la pensée d'entendement.

Mutatis mutandis, il est intéressant de remarquer que les reproches adressés par Guyau à destination des historiens-anatomistes ne sont pas sans rappeler les critiques que Hegel formule à l'égard de la pensée d'entendement. Cette dernière est en effet caractérisée, selon l'auteur de *La Phénoménologie de l'Esprit*, par son travail de séparation, d'extériorité réciproque. Elle n'est pas capable de produire une authentique synthèse, elle n'est pas capable de dépasser l'unilatéralité de ses déterminations. Ainsi, la pensée d'entendement, comme la pensée vulgaire, ne voit-elle dans la contradiction qu'une opposition rigide entre une position vraie et une position fausse – que la pensée dialectique entendra dépasser. Le reproche d'abstraction adressé à la réflexion a bien le même sens chez Hegel et Guyau : c'est la pensée d'entendement qui prend modèle sur un produit artificiel, qui se crispe sur des oppositions externes, et produit artificiellement des contradictions insolubles par la rigidité même avec laquelle elle les pose.

Comment expliquer une telle similitude entre deux doctrines que tant de choses, par ailleurs, opposent ? On peut penser que Guyau a été indirectement influencé par Hegel (Guyau ne mentionne qu'une fois, à notre connaissance, et de manière assez allusive, l'auteur de la *Science de la logique*) via l'école évolutionniste anglaise. On peut considérer en effet qu'il existe un parallèle entre la manière dont Hegel conçoit le parcours dialectique de l'Esprit, engendré par ses propres contradictions internes, comme l'effet de sa passion qui éprouve la finitude de ses déterminations, et la manière dont les espèces évoluent d'après Darwin, comme le produit d'une lutte immanente pour la vie. Ce parallèle fera d'ailleurs écrire à Nietzsche dans le *Gai savoir*, de manière saisissante, que « sans Hegel, pas de Darwin »⁶⁷.

⁶⁷ Nietzsche, *Le gai savoir*, §357, page 310 : « Considérons en troisième lieu l'étonnant coup de patte par lequel Hegel coupa court à toutes les habitudes et mauvaises habitudes logiques lorsqu'il osa enseigner que les essentialités conceptuelles se

Bien entendu un tel rapprochement ne doit pas faire perdre de vue toute la distance qui sépare Hegel de l'école évolutionniste (à laquelle se rattache Guyau). Le premier accorde ce mouvement dialectique à l'Esprit seul, et dans le parcours duquel la Nature joue un rôle d'altérité absolue ; les évolutionnistes en revanche considèrent ce mouvement dialectique comme inscrit dans la nature même, et dont les lois de la pensée sont pour ainsi dire des résidus. La différence entre l'*idéalisme* hégélien et le *naturalisme* est irréductible, en dépit de parentés conceptuelles incontestables. Le dépassement des oppositions statiques est chez Hegel le fruit de la *dialectique*, qui fluidifie les déterminations d'entendement en éprouvant leur finitude (*Science de la Logique* : « tout ce qui est fini a comme être de se supprimer soi-même »), la nature ne jouant qu'un rôle annexe, puisqu'elle participe en tant que telle aux crispations des déterminations d'entendement (la nature est l'être-autre absolu de la raison) ; le modèle de la vie est l'Idée librement déployée. À l'inverse, pour Guyau et les évolutionnistes, comme on le verra, c'est la « nature » qui fluidifie les déterminations de la réflexion abstraite ; ce sera à la pensée de prendre pour modèle l'ondoyance de la vie naturelle : le modèle de l'idée est la *vie*. En d'autres termes, le constat relatif aux déficiences d'une pensée réflexive est le même chez ces deux auteurs ; mais Hegel élabore sa réponse en renouvelant le concept de *raison* (qui engendre une philosophie de l'Esprit), Guyau en renouvelant le concept de *nature* (qui génère une théorie naturaliste). L'évolutionnisme attribue à la nature ce mouvement dialectique que Hegel posait n'appartenir qu'au seul Esprit. Pour Hegel, c'est la Raison bien comprise, dans son mouvement de dépassement des déterminités finies d'entendement, qui assure la relève de la pensée (an)atomique d'entendement, dont la nature n'est qu'un moment ; pour Guyau, c'est la nature, la puissance de la vie qui peut seule résoudre les conflits de la pensée pure. L'origine de la vie est l'idée pour Hegel, la nature pour Guyau.

1.1.1.4 Une nouvelle conception du système : le paradigme de l'organisme.

La méthode anatomiste est caractérisée par son extériorité, par son abstraction (son système était une projection géométrique aplatissant la pensée), par le fait qu'elle soit générique, et par les contradictions qu'elle fait naître au sein des systèmes. Fort logiquement, Guyau va proposer une méthode qui pallie ces difficultés.

Pour présenter sa méthode, Guyau fait subir à son paradigme de la projection géométrique un léger décalage, qui sera en fait une précision : au caractère statique du système présenté comme une projection géométrique, Guyau oppose la reproduction « du mouvement même et de l'évolution ». La dimension perdue par la méthode anatomique est donc celle de la dynamique, de la temporalité.

Nous avons ici le caractère principal de cette méthode : elle n'est pas l'analyse d'une pensée qui serait figée et toute faite⁶⁸, d'une théorie déjà formée, mais doit procéder à l'appréhension de ce qui la meut. Cela signifie que, pour Guyau, la pensée humaine n'est pas déterminée par son immuabilité parménidienne, mais est marquée au contraire par un devenir incessant, ondoyant⁶⁹ et pour ainsi dire héraclitéen. C'est ce devenir de la pensée qui engendre les contradictions observées avec la méthode anatomique ; mais la prise en compte du mouvement de la pensée modifie le statut de ces contradictions.

Car ce devenir de la pensée n'est pas chaotique, il est réglé par des lois internes, notamment celle de la *hiérarchie des idées* au sein de la pensée. Un système n'est nullement homogène, selon Guyau, mais se différencie en *idée(s) maîtresse(s)* et *idées secondaires*⁷⁰, annexes. Les premières sont vitales à la doctrine, elles font la singularité de la théorie⁷¹, et sont des principes (ce que Bergson nommerait « intuition ») ; les secondes, en revanche, ne sont que des conséquences des premières, et sont des idées dérivées, secondes dans l'ordre de la genèse des idées, mineures en intérêt et en importance. La pensée d'un homme est donc changeante ; mais ce changement obéit à une loi de la différenciation des idées. Quiconque étudie une pensée sans distinguer les idées maîtresses des idées secondaires, comme il se passe dans la méthode anatomique, fixe toutes les idées dans un même plan, et se place dans une position fâcheuse, qui consiste à ne pas pouvoir distinguer l'essentiel de l'accessoire, la cause de l'effet au sein de la pensée. Cette difficulté ne saurait être évitée lorsqu'on s'est situé d'emblée à l'extérieur du système.

Néanmoins, à l'intérieur ou à l'extérieur de la doctrine, les contradictions demeurent.
Comment en rendre raison ?

⁶⁸ « La pensée humaine est mouvante et vivante, il n'y a pas, comme on dit, de système arrêté », *La morale d'Épicure*, page 4.

⁶⁹ « Chaque système, chez un même auteur, change et se transforme perpétuellement, va des principes aux conséquences, des conséquences revient au principe, par un perpétuel mouvement d'expansion et de concentration qui rappelle le mouvement même de la vie. », *La morale d'Épicure*, page 4.

⁷⁰ « On ne devra donc pas laisser l'idée maîtresse sur le même plan que les autres, la confondre avec toutes les idées secondaires qui en dérivent et qu'elle précède dans l'ordre de la pensée comme elle les a probablement précédées dans l'ordre du temps. », *La morale d'Épicure*, pages 4-5.

⁷¹ « Cette idée ou ces idées (car il y en a parfois plusieurs, entrant plus ou moins l'une dans l'autre) donne vraiment au système son caractère personnel, son unité et sa vie », *La morale d'Épicure*, page 4.

C'est que le développement naturel de ce complexe d'idées ne produit pas de l'homogène, de l'identique. Dans des conditions initiales données, un petit nombre d'idées maîtresses donnent naissance à des idées de plus en plus précises et déterminées à mesure de leur mise en rapport⁷², dont l'accroissement obéit à une logique de déduction et d'induction⁷³. Ces idées finissent ainsi par former une doctrine cohérente, où chaque partie répond à l'intérêt du tout. Telle est la genèse du système par le développement de l'idée maîtresse.

Mais les conditions initiales peuvent changer. Avec le temps, il est possible que le complexe se structure autrement⁷⁴, et produise d'autres systèmes, en eux-mêmes tout aussi cohérents, mais qui contredisent les systèmes précédemment institués. Il faut à cet égard distinguer entre deux causes principales de formation d'une théorie : la réflexion *intérieure*, produite par les idées maîtresses, et dont le déploiement forme le système au point de vue logique⁷⁵ ; et les circonstances *extérieures* qui constituent un milieu de résistance de conduction des idées, de déviation ou de rectification⁷⁶.

De l'interaction des causes intérieures et des causes extérieures naissent toutes les *contradictions* entre soi et soi⁷⁷. Mais pour Guyau, ces contradictions sont généralement de peu d'importance, et n'ont pas valeur de réfutation : car les contradictions entre des systèmes statiques d'un même auteur se résolvent en les posant comme des moments différenciés d'une *évolution* de sa pensée. Les contradictions ne sont qu'apparentes ; et chez un vrai penseur, entre deux versions d'un système visiblement incompatibles, il y toujours un lien intellectuel, une idée qui sauve l'unité des systèmes⁷⁸. La multiplicité des systèmes de la pensée se ramène

⁷² « Pour créer la vie, en effet, la nature ne procède pas artificiellement en rassemblant toutes les parties d'un corps ou en les soudant ; c'est sur une seule cellule ou sur plusieurs que s'entent toutes les autres. C'est également ainsi que procède la pensée humaine, créant une ou plusieurs idées d'abord vagues, puis les développant, les fécondant par leur contact avec d'autres idées, et arrivant ainsi à faire un système, c'est-à-dire au fond un tout harmonique, un organisme », *La morale d'Épicure*, page 5.

⁷³ « Chaque système, chez un même auteur, change et se transforme perpétuellement, va des principes aux conséquences, des conséquences revient au principe, par un perpétuel mouvement d'expansion et de concentration qui rappelle le mouvement même de la vie », *La morale d'Épicure*, page 4.

⁷⁴ « Il en est des systèmes comme des individus, de la pensée comme de l'action : n'existe-t-il pas chez tout homme une série de tendances diverses, dont quelques-unes, sous l'influence du milieu et du temps, finiront par dominer et par effacer les autres ? », *La morale d'Épicure*, page 7.

⁷⁵ « La réflexion intérieure qui, telle ou telle idée féconde une fois donnée, tend à la développer dans le sens de la stricte logique », *La morale d'Épicure*, page 8.

⁷⁶ « Les circonstances, le milieu intellectuel où se trouve la pensée, qui tantôt arrête et tantôt précipite ce développement, tantôt fait dévier la marche des déductions, tantôt la rétablit dans la droite voie. », *La morale d'Épicure*, page 8.

⁷⁷ « Si l'on considérait à la fois, abstraction faite du temps, abstraction faite de l'évolution de la vie, l'existence tout entière de chaque individu, on n'y découvrirait peut-être qu'une série de contradictions d'abord inexplicables », *La morale d'Épicure*, page 7.

⁷⁸ « Entre deux idées, chez un véritable penseur, il y a toujours un point de jonction ; il est plus ou moins imperceptible, mais il existe, et l'analyse consciencieuse des textes finira par le révéler », *La morale d'Épicure*, page 7. Ainsi n'y a-t-il plus de saut dans la pensée que dans la nature – à condition que le penseur soit « véritable », c'est-à-dire viable et conséquent.

à l'évolution d'une unité bien comprise, comme son déploiement. En d'autres termes, les contradictions « souvent, ne sont qu'apparentes »⁷⁹.

On ne manquera pas d'observer, dans cette description du système, que la terminologie renvoie à la biologie⁸⁰, et plus précisément à la biologie évolutionniste. Elles permettent à Guyau d'instaurer un paradigme pour la notion de système, et qui n'est plus celui du produit artificiel, mais celui de *l'organisme*⁸¹, caractérisé par la différenciation des organes, et dont l'évolution dans le temps produit des effets hétérogènes.

Ce paradigme permet de préciser la nature du changement méthodologique : il ne prendra plus le système comme un tout figé dans son évolution, mais l'abordera en *naturaliste*. Cette précision n'est pas aussi anodine qu'elle paraît l'être : elle pose ainsi que les lois de la pensée ne sont pas autonomes par rapport aux lois générales de l'évolution du vivant, mais que ces lois incluent la pensée à titre de cas particulier⁸². La pensée, elle aussi, est soumise à l'évolution (dont nous préciserons plus loin la teneur avec Guyau), et son bon fonctionnement sera soumis à un critère d'appréciation naturaliste. Précisons que par naturalisme, il faut entendre la théorie qui considère le seul « ressort naturel de l'action »⁸³ ; dans *L'irréligion de l'avenir*, Guyau écrit ainsi : « le naturalisme consiste que la nature, avec les êtres qui la composent, épuise toute l'existence ».

1.1.1.5 La méthode embryogénique.

Une fois cette conception du système posée, une nouvelle méthode en découle, qui va permettre de résoudre les difficultés précédemment rencontrées par la méthode anatomique. Cette méthode consiste à reproduire, tout simplement, le mouvement même de pensée qui a

⁷⁹ *La morale d'Épicure*, page 7.

⁸⁰ Dans ce passage de l'avant-propos de *La morale anglaise contemporaine*, on trouve les termes suivants : « évolution », « pensée humaine mouvante et vivante », « perpétuel mouvement d'expansion et de contraction qui rappelle le mouvement de la vie », « remplacer les divisions et les subdivisions artificielles par des évolutions naturelles », « Placés ainsi en quelque sorte au dedans du système, il le verra naître et grandir peu à peu par une évolution semblable à celle d'un être vivant. Pour créer la vie, en effet, la nature ne procède pas artificiellement en rassemblant toutes les parties d'un corps ou en les soudant ; c'est sur une seule cellule ou sur plusieurs que s'entent toutes les autres. C'est également ainsi que procède la pensée humaine, créant une ou plusieurs idées d'abord vagues, puis les développant, les fécondant par leur contact avec d'autres idées, et arrivant ainsi à faire un système, c'est-à-dire au fond un tout harmonique, un organisme. » ; « [l'idée maîtresse] donne vraiment au système son caractère personnel, son unité, sa vie [...] elle est comme l'âme même de la doctrine »

⁸¹ « C'est également ainsi que procède la pensée humaine, créant une ou plusieurs idées d'abord vagues, puis les développant, les fécondant par leur contact avec d'autres idées, et arrivant ainsi à faire un système, c'est-à-dire au fond un tout harmonique, un organisme », *La morale d'Épicure*, page 5 ; « nous croyons qu'il faudrait, pour comprendre à fond un système, étudier les informations et sa croissance comme on étudie celle d'un organisme. », *La morale d'Épicure*, page 8.

⁸² « Car la pensée humaine est mouvante et vivante, il n'y a pas, comme on dit, de système arrêté ; au contraire chaque système, chez un même auteur, change et se transforme perpétuellement, va des principes aux conséquences, des conséquences revient au principe, par un perpétuel mouvement d'expansion et de concentration qui rappelle le mouvement même de la vie. » (*La morale d'Épicure*, page 4) ; et qui fait même plus que le rappeler, puisqu'elle en est l'effet. « La loi de la vie et la loi de la pensée sont les mêmes, [...] toutes deux se ramènent à la grande loi d'évolution », *La morale d'Épicure*, page 7.

⁸³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78.

engendré une première fois le système étudié. En d'autres termes, il faut concevoir la doctrine une seconde fois, la générer en suivant la pensée de l'auteur⁸⁴, en commençant par la découverte des idées maîtresses⁸⁵, puis en essayant d'en déduire toutes les conséquences du système, mais en contextualisant ces « idées maîtresses », en les replaçant dans leur milieu intellectuel⁸⁶. Il s'agit de se placer, non à l'extérieur de la pensée étudiée (comme dans la méthode anatomique), mais au contraire à l'intérieur⁸⁷, au point de vue même de son créateur. Le bon commentateur recompose activement à son propre compte le système, dans lequel il s'implique personnellement, plutôt qu'il ne se contente d'appliquer de manière mécanique et passive une série de questions thématiques – démarche propre à la méthode anatomique. Cela signifie qu'il doit argumenter en faveur de la philosophie qu'il recrée et replace en son contexte, qu'il doit la défendre contre toutes les objections susceptibles de l'affaiblir – il doit en devenir le héraut, à la seule condition de demeurer honnête⁸⁸. Il s'agit en quelque sorte de présenter la doctrine comme on présenterait et défendrait un individu dans un monde dominé par une lutte généralisée pour l'existence. Guyau fait jouer ici implicitement dans le monde intellectuel la problématique darwinienne du *struggle for life*⁸⁹, où le système comme organisme doit se défendre contre les objections du milieu pour assurer sa viabilité. Les contradictions au sein d'une même doctrine peuvent ainsi se comprendre comme son évolution naturelle, qui s'ajuste aux objections du milieu par l'effet de l'adaptation⁹⁰.

⁸⁴ « Cette méthode s'efforcerait [...] de reproduire le développement même et l'évolution, de marquer tous les degrés de cette évolution, d'accompagner en toutes ses démarches la pensée de l'auteur », *La morale d'Épicure*, page 4 ; « Grâce à cette méthode qui consisterait à reproduire les systèmes dans leur évolution et, pour ainsi dire, dans leur ondulation (...) », *La morale d'Épicure*, pages 6-7.

⁸⁵ Pour cela la première chose à faire, c'est de chercher et de saisir l'idée maîtresse de la doctrine qu'on veut exposer [...] Il faut la mettre en relief : elle sera comme la lumière qui éclairera tout le reste du tableau, elle sera l'âme même de la doctrine. », *La morale d'Épicure*, pages 4-5.

⁸⁶ « Pour déduire de l'idée maîtresse tout ce qu'elle renferme déjà, il lui suffira de la placer dans le milieu historique où elle est née et que lui révélera l'analyse des textes », *La morale d'Épicure*, page 5.

⁸⁷ « Placé ainsi en quelque sorte au dedans du système, il le verra naître et grandir peu à peu par une évolution semblable à celle d'un être vivant. », *La morale d'Épicure*, page 5.

⁸⁸ « [L'historien] lui opposera alors toutes les objections qui ont dû se présenter à l'esprit même de l'auteur ou qui lui ont été faites par les penseurs de son époque ; il dressera devant elle tous les obstacles qu'elle a plus ou moins rencontrés dès l'abord. », *La morale d'Épicure*, page 5.

⁸⁹ « Dans ce milieu résistant, il la verra alors se dégager et se développer tout ensemble. Il verra la pensée avancer pour reculer et ne reculer que pour avancer encore, par un mouvement d'ondulation analogue à celui qui se produit dans le monde physique et auquel la science moderne ramène tous les autres mouvements. », *La morale d'Épicure*, page 5.

⁹⁰ Un exemple représentatif de cette méthode préconisée par Guyau peut se trouver dans la façon dont on interprète l'œuvre de Platon depuis le XIX^{ème} siècle, en distinguant une période socratique, une période de la maturité et une période de la vieillesse, qui retracerait l'évolution intellectuelle de l'auteur de la *République*.

Une conception analogue, et d'inspiration indirectement guayalcienne, nous semble également mobilisée par la méthode génétique de Werner Jaeger dans son œuvre de 1923, *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*. Jaeger, en effet, se propose, pour résoudre les contradictions (ou du moins les tensions) qu'il repère dans l'œuvre du Stagirite, de les comprendre comme des étapes différenciées dans le temps d'une pensée en progrès, d'une évolution intellectuelle. Dans cette optique, la doctrine d'Aristote, loin d'être une totalité figée constitue un système dynamique de concepts. Une première période d'Aristote aurait ainsi été académicienne, caractérisée par la fidélité à l'idéalisme de Platon ; une seconde période, intermédiaire, aurait été constituée de voyages, où il aurait pris ses distances avec son maître ; une troisième période, enfin, qui aurait été marquée par le souci d'études précises, faisant de lui un scientifique au sens moderne du terme. Outre cette

On comprend la raison pour laquelle Guyau baptise cette méthode « *embryogénie* »⁹¹ : par cette dénomination, notre auteur renvoie au caractère processuel et interne de la méthode. Le système entendu comme organisme est étudié dans sa vie même. On est alors en mesure de saisir pourquoi Guyau avait qualifié la méthode précédente « d'anatomie de la pensée humaine » : si l'anatomie s'oppose à l'embryogénie (conçue comme l'étude de la formation des êtres vivants), c'est que l'anatomie a comme objet ce qui est mort, la décomposition méthodique de ce qui a perdu la vie ; elle est la science qui étudie la structure et les formes figées de l'organisme ; et son procédé est la dissection, qui *présuppose* un organisme privé de vie, de mouvement. L'anatomie est ainsi une science du statique, de l'immobile – son objet est la vie qui n'est plus, le mort. Aussi, lorsque l'anatomie prétend étudier le vivant, c'est au nom d'un paradoxe, puisque sa méthode contredit son objet. C'est pourquoi Guyau la considère comme artificielle : elle reconstruit la vie selon un schéma qui lui est étranger, et qui ne permettra jamais de l'animer. L'opposition conceptuelle de fond qui travaille l'embryogénie et l'anatomie est donc celle de la vie et du mort, qui reconduit l'opposition du mouvement et du statique, selon que l'on adopte un point de vue intérieur ou au contraire extérieur à la doctrine étudiée.

Anatomie et embryogénie s'opposent donc comme s'opposent leurs objets d'étude respectifs : le mort s'oppose à la vie, et le figé à l'évolution. La première est condamnée à demeurer à l'extérieur des problèmes, puisqu'elle ne recherche que les réponses, lors que la seconde déduit les réponses de la problématique de l'idée maîtresse. C'est l'embryogénie, par conséquent, qui constitue la méthode d'investigation historique la plus pertinente, écoutant le système selon sa véritable nature, l'évolution, et tentant de retracer les sinuosités de cette évolution même⁹².

hypothèse toute guyalcienne d'une évolution intellectuelle d'Aristote, Jaeger présente le Stagirite de manière vivante, avec une grande empathie que n'aurait pas reniée non plus Guyau (voir infra, sur les réquisits affectifs de la méthode préconisée par notre auteur).

Sans doute, les thèses de Jaeger sur Aristote sont controversées, et sans doute sont-elles contestables dans le détail autant que dans l'hypothèse d'une scission progressive avec la théorie de Platon. Mais c'est moins la méthode qui pose problème que le contenu des hypothèses mises en œuvre qui pose problème. La méthode, au contraire, pour autant qu'elle ne prétend pas révéler la vérité définitive d'une doctrine, est fondamentalement stimulante et euristique, en tant qu'elle contribue à enrichir l'intelligence d'une œuvre. C'est ainsi que les thèses de Jaeger, même lorsqu'elles sont discutables, n'en ont pas moins fécondé la compréhension de la philosophie aristotélicienne.

⁹¹ « L'histoire de la philosophie a été surtout conçue jusqu'ici comme une anatomie de la pensée humaine : nous croyons qu'on pourrait en faire une embryogénie ; nous croyons qu'il faudrait, pour comprendre à fond un système, étudier les informations et sa croissance comme on étudie celle d'un organisme. », *La morale d'Épicure*, pages 7-8.

⁹² « Le but idéal de notre méthode serait ainsi de remplacer les divisions et les subdivisions artificielles par des évolutions naturelles », *La morale d'Épicure*, page 4.

Annamaria Contini repère une influence des thèses de Claude Bernard sur la méthode embryogénique proposée par Guyau⁹³. En effet, d'après l'auteur de l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, il existe une différence qualitative entre l'organique et l'inorganique : si l'inorganique peut être décomposé et recomposé à loisir sans qu'on observe de variation sensible des effets, l'organique est une totalité qui enjoint le physiologiste à « admettre une finalité harmonique et préétablie dans le corps organisée ». Le vivant possède une force organisatrice qui se développe et croît selon une « idée directrice » que peut retracer la pensée.

« S'il fallait définir la vie d'un seul mot, qui, en exprimant bien ma pensée, mît en relief le seul caractère qui, suivant moi, distingue nettement la science biologique, je dirais : la vie, c'est la création. [...] Ce qui caractérise la machine vivante, ce n'est pas la nature de ses propriétés physico-chimiques, si complexes qu'elles soient, mais bien la création d'une machine qui se développe sous nos yeux dans les conditions qui lui sont propres et d'après une idée définie qui exprime la nature de l'être vivant et l'essence même de la vie. [...] Ce qui est essentiellement du domaine de la vie et ce qui n'appartient ni à la chimie, ni à la physique, ni à rien autre chose, c'est l'idée directrice de cette évolution vitale. Dans tout germe vivant, il y a une idée créatrice qui se développe et se manifeste par l'organisation. Pendant toute sa durée, l'être vivant reste sous l'influence de cette même force vitale créatrice, et la mort arrive lorsqu'elle ne peut plus se réaliser. »⁹⁴

La thèse originale de Bernard consiste à comprendre le vivant à l'aune d'une notion esthétique : la création. Dans le *Rapport sur le progrès de la physiologie générale*, en 1867, Claude Bernard écrira même que « la nature et l'artiste semblent procéder de même dans la manifestation de l'idée créatrice de leur œuvre »⁹⁵. Il y a une analogie entre la pensée et la vie, qui toutes deux obéissent aux mêmes lois et ne peuvent s'entendre que par une adéquation méthodologique – la pensée mimant la vie.

Or, on retrouve cette thèse chez Guyau, pour qui les lois de la pensée obéissent aux lois générales de la vie, et dont le travail consiste à trouver les idées maîtresses ou directrices, pour en retrouver l'inspiration originelle.

On comprend donc pourquoi Guyau se réclame sur ce point de *la théorie de l'évolution*⁹⁶ : au sens où il applique à la pensée les lois qui régissent l'évolution des êtres vivants, ce qui présuppose, comme nous l'avons montré, de considérer les systèmes de pensée comme des êtres vivants et mouvants. Sur ce point, Guyau subit l'influence de Taine, comme

⁹³ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, pages 56-62 ; 145-146. Nous nous inspirons ici des présentations de Mme Contini concernant les thèses de Bernard.

⁹⁴ Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, pages 161-162.

⁹⁵ Claude Bernard, *Rapport sur le progrès de la physiologie générale*, page 127.

⁹⁶ « Dans ce livre, nous avons essayé d'appliquer à l'exposition des systèmes l'idée qui tend aujourd'hui à dominer toutes les sciences et la philosophie même, celle de l'évolution. », *La morale d'Épicure*, page 1.

le montre Mme Contini⁹⁷ : Taine avait insisté, en effet, sur l'importance d'étendre les principes de l'évolutionnisme aux sciences morales. Or, tel est bien le projet explicite de Guyau, d'appliquer la méthode évolutionniste à l'histoire de la pensée morale. Mais comme le remarque Mme Contini, Guyau fait résider l'élément actif non pas dans le milieu, comme le voulait Taine mais dans l'interaction entre le sujet et le milieu où « l'interne doit toujours prévaloir sur l'externe », sous-déterminant ainsi le rôle du milieu.

Précisons que c'est ici un évolutionnisme au sens large qui est entendu, qui consiste essentiellement dans un naturalisme méthodologique qui intègre la pensée à un devenir plus global. Néanmoins, Guyau pose ici les jalons d'un évolutionnisme plus approfondi lorsqu'il propose d'insérer le système-organisme dans le milieu de l'époque. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet aspect de l'évolutionnisme de Guyau, sur ce qu'il emprunte explicitement à la doctrine de l'évolution, sur ce qu'il en critique, et sur les présupposés que notre auteur partage avec cette théorie.

L'embryogénie est ainsi une méthode qui révèle les conditions grâce auxquelles on peut faire revivre une théorie, des idées maîtresses qui tendent à devenir système sous l'effet de l'instinct logique aux effets du milieu sur le développement spontané de ces idées maîtresses. Le but de l'historien pour Guyau est de retrouver ces idées maîtresses, de les ressaisir en leur origine et d'en suivre la croissance à la faveur des incidences du milieu⁹⁸.

Ce travail mobilise toutes les ressources intellectuelles actives du commentateur. À cet égard, l'art du commentaire réclame un véritable talent, et même un tact psychologique, qui n'est pas sans rappeler l'art du *romancier* même⁹⁹. Supposons en effet un romancier qui cherche à peindre un caractère : pour ce faire, il part d'une idée maîtresse, de quelques « traits saillants », qu'il met en scène dans des situations dans lesquelles ce caractère pourra prendre de l'épaisseur, de la consistance¹⁰⁰ jusqu'à donner l'illusion même de la vie¹⁰¹. Un roman bien

⁹⁷ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, pages 144-145.

⁹⁸ « Quand l'historien de la philosophie aurait étudié l'influence simultanée ou successive de ces deux causes [causes internes et causes externes], il connaîtra les lois et les phases diverses de la formation d'un système ; il lui restera alors à retracer cette formation même : c'est là, croyons-nous, sa véritable tâche. », *La morale d'Épicure*, page 8.

⁹⁹ « Les psychologues, le romancier se livrent à un travail du même genre, lorsqu'ils veulent peindre un caractère. », *La morale d'Épicure*, pages 5-6.

¹⁰⁰ « Ce caractère se compose d'abord, dans leur pensée, de quelques traits saillants : c'est une esquisse encore incomplète et informe. Pour préciser ce caractère et pour le développer, [le romancier et le psychologue] le placent alors dans un milieu de circonstance qui lui est propre. Il prévoit en chaque occasion la décision qu'il doit prendre, la direction dans laquelle il doit aller ; ainsi de quelques idées primitives, ils en viennent à déduire toute une série d'actions et d'une vie entière », *La morale d'Épicure*, page 6.

¹⁰¹ « Lorsque la fiction est bien conduite, parce que le caractère, comme on dit, est bien suivi et que les circonstances au milieu desquels on le place offre l'apparence de la vérité, alors il devient impossible de distinguer la fiction de la réalité même », *La morale d'Épicure*, page 6.

construit offrira l'illusion de la réalité, tout comme la doctrine bien reconstruite donnera l'illusion de l'original, parce qu'à chaque fois, le procédé méthodologique ne consiste qu'à reproduire ce que la nature a fait ou aurait pu faire¹⁰². L'art de l'historien, comme l'art du romancier, est *psychologique* : « À ce point de vue élevé, logique et psychologie ne font plus qu'un avec l'histoire. »¹⁰³. La principale différence entre l'historien et le romancier ne serait pas d'ordre méthodologique, mais relatif à leur objet : les faits passés pour l'un, le fait ; la fiction et le possible pour l'autre.

C'est ainsi le paradigme de la notion de système qui oriente la manière dont une doctrine sera traitée. L'originalité de Guyau, à ses propres yeux, n'est pas absolue ; il se reconnaît des prédécesseurs, mais qu'il ne nomme pas. On peut penser ici aux commentateurs du XIX^{ème} siècle qui commençaient à interpréter la philosophie de Platon en termes d'évolution intellectuelle. Néanmoins, Guyau a conscience qu'il ne s'agit pas là de la méthode ordinaire. Son travail de commentaire commence donc par une réforme de la logique du commentaire, qu'il rapporte à la méthode naturelle, sur la notion de système comprise comme organisme.

À ce titre, l'exposition des systèmes telle qu'il la propose ressemble très fortement à ce qu'il nomme *description* dans *L'art au point de vue sociologique*. Guyau remarque en effet que dans la description, on ne se place pas à l'extérieur de ce que l'on décrit, pour en faire l'inventaire laborieux¹⁰⁴ ; la description ne fait pas que *dire ce qui est visible*. Au contraire, dans la description, il y a la tentative de rendre contemporain ce que l'on étudie, de le « rendre présent »¹⁰⁵, de le représenter à la manière d'une pièce de théâtre (ce que semble suggérer Guyau en utilisant le terme « représenter »). Mais ce n'est pas encore suffisant, car si dans la représentation, il y a désormais l'idée de mouvement, il manque encore l'idée essentielle de la vie. C'est pourquoi notre auteur reprend, aussitôt après, l'idée de la description pour y adjoindre celle de l'organisme : il s'agit de faire revivre en nous ce que l'on veut décrire, de conférer à l'objet de son étude la mobilité même de son âme¹⁰⁶.

¹⁰² « La fiction et réalité se rencontrent parce que, en somme, elles ne font toutes deux que déduire d'un caractère donné tout ce qu'il renfermait à l'avance, et tous les actes par lesquels il devait nécessairement se manifester. », *La morale d'Épicure*, page 6.

¹⁰³ *La morale d'Épicure*, page 6.

¹⁰⁴ « Décrire n'est pas énumérer, classer, étiqueter, analyser avec effort », *L'art au point de vue sociologique*, page 117.

¹⁰⁵ « [Décrire], c'est représenter ou, mieux encore, présenter, rendre présent », *L'art au point de vue sociologique*, page 117.

¹⁰⁶ « Décrire, c'est faire revivre pour chacun de nous quelque chose de sa vie, non pas lui apporter des sensations entièrement nouvelles et étrangères. On pourrait définir l'art de la description comme Michelet définissait l'histoire : une résurrection. », *L'art au point de vue sociologique*, page 117.

La description et l'exposition bien comprises ne se contentent donc pas de reproduire extérieurement la lettre seule de la doctrine, mais d'en saisir, de l'intérieur, le principe vivifiant et l'esprit. Telle est l'idée maîtresse de la méthode guyalcienne : comprendre un système, c'est le faire revivre, non pas artificiellement ou abstraitement, mais selon la nécessité et la source de son inspiration première. Faire revivre les systèmes du passé comme ceux du présent : telle est en définitive l'objectif de la méthode historique, telle que Guyau la présente, et telle qu'il l'a lui-même appliquée. Car, comme nous allons le voir, cette méthode va animer toute la philosophie de Guyau, qui sera par conséquent nourrie et inspirée de toutes les traditions morales.

1.1.1.6 Application de la méthode d'exposition : le jugement de Spencer sur l'œuvre de Guyau.

Guyau excellait dans ce travail d'exposition. Saisissant quelques idées maîtresses, il était à même de décrire la doctrine étudiée avec une vivacité et une audace remarquables – nous oserions même dire : de manière *stimulante*. Nous pensons que son travail sur la morale d'Épicure, par exemple, conserve cet étonnement et cette vivacité, qui résulte de la capacité qu'avait Guyau de faire revivre les auteurs qu'il étudiait, d'en faire ses contemporains. En lisant l'Épicure de Guyau, on a vraiment le sentiment de lire un homme, et non simplement un auteur.

Nous pouvons citer à cet égard le jugement de Spencer¹⁰⁷ sur l'exposition de sa doctrine que propose Guyau dans *La morale anglaise contemporaine* (pages 163-186). Il est remarquable que Spencer caractérise le travail de Guyau selon les critères de la méthode d'exposition énoncés par notre auteur :

« Je n'ai pas idée qu'il fût possible, étant donnés les ouvrages que j'ai publiés et les passages qu'ils contiennent incidemment sur les principes moraux, de mettre sur pied et de construire si complètement la théorie générale, sous tous ses aspects. Je puis dire en vérité, et sans ombre de flatterie (chose tout à fait étrangère à ma nature), que vous avez fait cette esquisse mieux, je crois, que moi-même je ne l'aurais faite. Bien plus, la manière dont vous avez, en certains cas, rapproché plusieurs des éléments de la doctrine, a servi à la présenter sous un autre aspect que celui que j'avais jusqu'ici aperçu, et à en provoquer ainsi une plus ample vérification. »

Reconstruisant la théorie complète à partir des idées maîtresses devinées (« principes moraux » « incidemment » contenus dans les ouvrages publiés), Guyau aura su lui insuffler une vigueur et une vie nouvelle aux yeux mêmes de son auteur. Selon Spencer,

¹⁰⁷ Fouillée, *L'art, la morale et la religion d'après Guyau*, note 2 de la page 89.

Guyau a su conserver un équilibre fécond entre la fidélité à la doctrine et l'audace de recréer la pensée sous un jour nouveau : notre auteur a su tordre la lettre pour mieux faire transparaître l'esprit. En d'autres termes, Guyau s'est fait ici le disciple actif et loyal de l'auteur qu'il étudiait – ce qui est exactement le but recherché dans la phase d'exposition. Peut-on avoir, du reste, un autre *idéal*, lorsqu'il s'agit d'étude historique ?

Ce témoignage constitue un bel hommage, non seulement à la perspicacité de notre auteur, mais à sa méthode même ; et constitue un gage du potentiel euristique propre au procédé méthodologique d'exposition embryogénique.

1.1.2 Précisions sur la méthode embryogénique.

Avant de présenter le second temps proprement dit de la méthode philosophique du commentaire historique, la *critique*, nous pensons qu'il est important de préciser la position problématique engagée par la méthode embryogénique.

1.1.2.1 La temporalité de la méthode embryogénique.

L'évolutionnisme méthodologique au sens large que nous avons défini présente plusieurs avantages décisifs sur la simple anatomie de la pensée humaine. D'une part, il ne fait pas du monde des idées une sphère à part (ce qui, pour une pensée qui souhaite limiter le nombre d'entités invoquées, constitue un avantage méthodologique) ; d'autre part, il replace la doctrine étudiée dans son milieu ambiant. C'est que l'inconditionné n'est pas de ce monde ; ainsi en va-t-il des systèmes de pensée, qui ne surgissent pas *ex nihilo*, et dont le sens apparaît dans une interaction avec l'environnement vivant qui les fait naître. Les doctrines ne sont pas des totalités autonomes, closes sur elles-mêmes – en un mot monadiques. De même qu'on ne saurait étudier le vivant sans ses conditions de vie (l'analyse d'un poisson sans eau, ou d'une plante sans lumière est une analyse abstraite – anatomique tout au plus), de même on ne saurait étudier la pensée en faisant abstraction de son contexte.

Sans ôter aux théories leur caractère d'éternité, cette méthode embryogénique constitue le seul moyen de leur attribuer une immortalité vivante, authentique, et non abstraite, exsangue, factice. Penser et recréer *les conditions d'existence d'un système-organisme* permet de le faire vivre de nouveau. En termes nietzschéens, si la méthode anatomique momifie les théories pour leur faire subir l'épreuve du temps (ce que Nietzsche nomme *l'égypticisme*¹⁰⁸),

¹⁰⁸ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, La "raison" en philosophie, §1, page 137.

la méthode embryogénique propose de se les approprier, de les incorporer à sa propre existence.

Guyau offre des précisions sur ce mouvement d'appropriation d'une doctrine, et dans lequel la dimension de temporalité est déterminante. On remarquera au passage que cette appropriation n'est pas une étude impersonnelle et distante d'une autre doctrine, et qui ne produirait à titre d'exposition qu'une répétition de ladite doctrine étudiée ; mais au contraire c'est une incorporation *personnelle*, qui confère à la pensée son statut légitime¹⁰⁹.

En tant que tel, une doctrine *est* l'analogue quasi parfait d'un organisme, avec tous les caractères qui appartiennent à ce qui vit, croît et dépérit¹¹⁰. La connaissance d'une doctrine se comprend donc comme la rencontre d'un organisme (la pensée du commentateur) avec un autre organisme (la pensée de l'auteur à étudier) : connaître une doctrine, c'est *vivre* selon cette doctrine, c'est la considérer comme un *mode de vie* : « pour bien connaître une doctrine, il est bon de l'avoir accompagnée en quelque sorte dans sa marche et ses progrès, d'avoir vécu avec elle »¹¹¹. Comprendre une doctrine, c'est exister et penser par cette doctrine, c'est adopter son allure existentielle, c'est accepter d'être influencé par elle, de se soumettre à sa tonalité affective et intellectuelle.

Apprendre à connaître une théorie, c'est déjà commencer par passer du *temps* en sa compagnie. Il faut vivre au rythme des pensées que l'on étudie ; comprendre, c'est prendre le temps de s'installer chez un auteur. Le raisonnement de Guyau est apagogique : on ne saurait pénétrer toutes les dimensions d'une pensée en un bref instant, par la pensée seule¹¹² ; par conséquent, il faut bien du temps pour se l'approprier. Une approche purement formelle d'un système sera toujours limitée et superficielle, et pour ainsi dire locale. Dès lors que la pensée seule est jugée insuffisante pour la compréhension d'une pensée, il est nécessaire de compléter la pensée d'un élément déterminant : *l'affectivité*.

¹⁰⁹ « Une pensée n'est réellement personnelle, n'*existe* même à proprement parler et n'a le droit d'exister qu'à condition de ne pas être la pure répétition de la pensée d'autrui. Tout œil doit avoir son point de vue propre, toute voix son accent. », *Irréligion de l'avenir*, Introduction, page XVIII.

¹¹⁰ « Les doctrines ont leur vie, comme les individus ; elles naissent, elles croissent, elles s'épanouissent ; elles ont leur fleur de jeunesse, elles ont dans leur maturité la vigueur virile ; elles ont aussi parfois leur déclin », *La morale d'Épicure*, page 17.

¹¹¹ *La morale d'Épicure*, page 17.

¹¹² « Comment espérer connaître ceux qu'on ne verrait qu'en passant, en un jour, sous un seul aspect ? », *La morale d'Épicure*, page 17.

1.1.2.2 Affectivité de la méthode : l'enthousiasme et l'amour.

Dans *L'art au point de vue sociologique*¹¹³, Guyau distingue les trois moments qui jalonnent la compréhension d'un livre (et plus généralement de toute œuvre humaine) :

- la phase de découverte, et qui suscite l'enthousiasme¹¹⁴.
- la phase d'incorporation, dans laquelle l'œuvre a été lue et relue¹¹⁵. Guyau n'emploie pas explicitement le terme d'« assimilation » ; mais il mobilise un terme du champ lexical de l'alimentation, et plus précisément de la digestion (« relu, redit à satiété »), qui justifie notre emploi du terme « incorporation ».
- la phase d'amitié, dans laquelle l'œuvre a été vécue et aimée¹¹⁶ ; et telle qu'elle est désormais une force de conviction¹¹⁷.

Deux éléments nous paraissent remarquables dans cette description :

- en premier lieu, la dimension de temporalité est essentielle, et se trouve marquée par une phase active, une phase passive (avec la « fatigue » qui l'accompagne), et une phase d'équilibre. Guyau indique ici le *tempo* qui préside à la compréhension d'une doctrine, et dont le parallèle avec l'activité alimentaire n'est à notre avis pas fortuite : action (ingestion) ; passion (digestion, travail d'incorporation) ; assimilation. Quiconque voudrait faire l'économie de l'une de ces phases n'assimilerait pas ce qu'il étudie, mais en serait comme *gavé*. À cet égard, la méthode de Guyau nous paraît reprendre et élargir la leçon que Montaigne proposait au chapitre XXVI des *Essais*, laquelle enseignait d'apprendre aux enfants de digérer leurs leçons plutôt que de les regorger¹¹⁸.
- en second lieu, Guyau précise que cette appropriation doctrinale ne se déroule pas sur le seul plan de la pensée pure, mais aussi sur le plan de *l'affectivité*. Ce déplacement problématique est repérable par l'emploi des mots « enthousiasme » et « cœur », qui sont des termes récurrents du discours guyalcien.

¹¹³ Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, page 49.

¹¹⁴ « La première [période], quand le livre est encore inconnu, qu'on le lit ou qu'on le déchiffre, qu'on le découvre en un mot : c'est la période d'enthousiasme », *L'art au point de vue sociologique*, page 49.

¹¹⁵ « La seconde [période] lorsqu'on l'a relu, redit à satiété : c'est la fatigue », *L'art au point de vue sociologique*, page 49.

¹¹⁶ « La troisième [période], quand on le connaît vraiment à fond et qu'il a résonné et vécu quelque temps en notre cœur : c'est l'amitié », *L'art au point de vue sociologique*, page 49.

¹¹⁷ « Toute affection, a dit Victor Hugo, est une conviction, mais c'est une conviction dont l'objet est vivant et qui, plus facilement que toute autre, peut s'implanter en nous. Inversement, toute conviction est une affection ; croire, c'est aimer. », *L'art au point de vue sociologique*, page 49.

¹¹⁸ « C'est tesmoignage de crudité et indigestion que de regorger la viande comme on l'a avalée : l'estomach n'a pas fait son operation, s'il n'a fait changer la façon et la forme, à ce qu'on luy avoit donné à cuire. », Montaigne, *Essais*, Livre I, Essai XXVI.

L'embryogénie est ainsi, en partie du moins, affective. Tentons de comprendre plus nettement ce que désigne l'intrusion des sentiments dans le domaine de la méthodologie historique. Nous serons ensuite en mesure de pouvoir définir précisément la nature de cette temporalité compréhensive.

L'enthousiasme.

En premier lieu, il convient de distinguer rigoureusement l'enthousiasme du délire : si le premier peut contribuer à la science, le second en revanche égare l'esprit¹¹⁹. Il s'avère en vérité que l'enthousiasme est une notion plus générique que le délire, et que ce dernier peut être pensé comme un cas particulier (et plus précisément religieux) de l'enthousiasme, qui plaçant derrière les phénomènes naturels des volontés semblables aux nôtres, arrête la science dans son processus d'observation. L'enthousiasme n'est donc pas une notion proprement religieuse – plus exactement : bien compris et épuré de toute superstition, l'enthousiasme est un résidu vrai de toute religion¹²⁰.

Au point de vue méthodologique, Guyau interprète l'enthousiasme dans un sens étymologique : l'enthousiaste est habité par un « dieu qui paraît alors lui être présent ». Il ne s'agit évidemment pas de conférer à cette divinité une existence authentique, mais le sentiment qui l'éprouve est bien réel, et Guyau l'analyse comme un sentiment de dépersonnalisation couplé à l'idée de la valeur de cette dépersonnalisation. Plus précisément, cette dépersonnalisation consiste dans la mise entre parenthèses de son intérêt. Est enthousiaste, possédé par un dieu, celui dont la pensée rayonne au-delà du cercle étroit de son utilité prochaine¹²¹ - en d'autres termes, celui qui est capable *d'altruisme*.

Outre la mise entre parenthèses de l'intérêt personnel, Guyau caractérise encore l'enthousiasme par sa capacité *motrice*¹²² : posant l'idéal comme possible, et réalisable par effort¹²³, l'enthousiasme tend à provoquer une synthèse pratique de l'idéal et du réel¹²⁴. Le

¹¹⁹ « La science permet le désintéressement de la recherche sans tolérer les égarements de l'imagination, elle donne l'enthousiasme sans le délire : elle a une beauté à elle, faite de vérité. », *Irréligion de l'avenir*, page 322.

¹²⁰ Guyau voit en effet dans l'association des volontés, et plus précisément dans l'enthousiasme, l'un des éléments de la religion qui, allant en s'épurant, continuera de structurer la société humaine. On peut lire à cet égard tout le chapitre II de la troisième partie de *L'irréligion de l'avenir* (intitulé L'association – ce qui subsistera des religions dans la vie sociale) ; et plus précisément la seconde section, nommée L'association des volontés et le prosélytisme moral, page 348, notamment, et ss.

¹²¹ « L'enthousiasme, cette chose "divine", semble donc avant tout volonté et abnégation. Il faut que disparaisse de moi toute préoccupation d'intérêt exclusif, toute considération étrangère à la vérité poursuivie », *La morale anglaise contemporaine*, page 410.

¹²² « Le promoteur de toutes les entreprises, petites ou grandes, de presque toutes les œuvres humaines, c'est l'enthousiasme », *L'irréligion de l'avenir*, page 348.

¹²³ « L'enthousiasme suppose la croyance en la réalisation possible de l'idéale croyance active, qui se manifeste par l'effort. », *L'irréligion de l'avenir*, page 348.

¹²⁴ « Le monde est aux enthousiastes, qui mêlent de propos délibéré le pas encore et le déjà, traitant l'avenir comme s'il était présent ; aux esprits synthétiques qui dans un même embrassement confondent l'idéal et le réel ; aux volontaires qui savent

fond de l'enthousiasme est, selon Guyau, l'espérance – non l'espérance passive, qui attend le passage au réel, mais l'espérance qui porte au courage et à l'action¹²⁵. On repère ici un éloge, que l'on retrouvera tout au long de l'œuvre de Guyau, de l'effort, du travail, de l'activité, et qu'il interprète toujours comme un signe de saine expansion vitale.

Cette capacité d'enthousiasme, Guyau l'oppose aux pouvoirs de *l'analyse*, entendue comme activité de la raison théorique¹²⁶. Nous verrons plus loin que Guyau caractérise l'analyse par sa capacité à dissoudre les associations, et qu'il en fera même le fond de son argumentaire contre l'utilitarisme. Or, si l'analyse dissout et inhibe l'action, l'enthousiasme, au contraire, est une synthèse pratique du possible et du réel, et enjoint à l'action. En d'autres termes, l'enthousiasme dépasse la logique de l'analyse en stimulant la *volonté*¹²⁷. L'opposition conceptuelle de fond qui structure l'antagonisme entre l'analyse de la raison pure et la synthèse de l'enthousiasme est celle du *statique* (objet de l'analyse) et du *dynamique* (objet du vouloir). L'analyse abstrait les objets de leur contexte ; la synthèse les replace dans leur milieu pour les vitaliser. C'est en ce sens générique de l'affectivité qu'on peut la rapprocher de l'enthousiasme.

Si Guyau s'intéresse particulièrement au cas de l'enthousiasme chez le génie (au point d'en faire une caractéristique essentielle du génie¹²⁸), il ne le réserve pas toutefois à l'homme d'exception : les masses peuvent faire preuve d'enthousiasme¹²⁹, de même les jeunes gens¹³⁰. De manière générale, tout un chacun est caractérisé par un fond d'enthousiasme¹³¹. Cette thèse se comprend aisément : si Guyau associe l'enthousiasme à l'idée d'activité pratique, cette activité ne saurait être l'apanage du seul génie – bien que ce soit chez lui que cette activité se révèle avec la plus haute intensité.

C'est cette double dimension d'altruisme et d'activité motrice, couplée au fait que tout le monde est susceptible d'enthousiasme, qui porte Guyau à lui conférer une place si

brusquer la réalité, briser ses contours rigides, en faire sortir cet inconnu qu'un esprit froid et hésitant pourrait appeler avec une égale vraisemblance le possible ou l'impossible. », *L'irréligion de l'avenir*, pages 348-349.

¹²⁵ « L'enthousiasme est fait d'espérance, et pour espérer, il faut avoir un cœur viril, il faut du courage. On a dit : le courage du désespoir il faudrait dire le courage de l'espoir. », *L'irréligion de l'avenir*, page 349.

¹²⁶ « Aussi les esprits trop positifs, trop amis des preuves de fait, ont-ils cette infirmité de ne pouvoir bien comprendre tout le possible ; les analystes distinguent trop exactement ce qui est de ce qui n'est pas pour pouvoir pressentir et aider la transformation constante de l'un dans l'autre. », *L'irréligion de l'avenir*, page 349.

¹²⁷ « Il y a sans doute un point de jonction entre le présent et l'avenir, mais ce point de jonction est difficilement saisissable pour l'intelligence pure : il est partout et nulle part ; ou, pour mieux dire, ce n'est pas un point inerte, mais un point en mouvement, une *direction*, conséquemment une volonté poursuivant un but. », *L'irréligion de l'avenir*, page 349.

¹²⁸ « Si génie, c'est persévérance, c'est aussi et par-dessus tout enthousiasme. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 410-411.

¹²⁹ « [L'absolu] est resté capable de soulever des masses, on en a vu un exemple dans la Révolution française ; il peut provoquer le plus généreux enthousiasme », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 57.

¹³⁰ « Le jeune homme a tous les enthousiasmes, il est prêt à tous les sacrifices, parce qu'en effet il faut qu'il sacrifie quelque chose de lui », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 87.

¹³¹ « Il y a en tout homme un fond d'enthousiasme qui ne demande qu'à se répandre », *Éducation et hérédité*, page 146

importante. Si bien que l'on pourrait soutenir que, selon le philosophe lavallois, rien de grand dans ce monde ne s'est accompli sans enthousiasme ; et que tout ce qui est grand a comme effet de susciter l'enthousiasme.

Nous sommes désormais en mesure de préciser en quoi la première phase d'appropriation d'une doctrine suscite un enthousiasme : nous comprenons qu'elle stimule la volonté, dans un sens qui n'est pas dominé par la recherche consciente et analytique de l'intérêt individuel ; et que cette stimulation du vouloir, si elle est en principe possible pour tout le monde, est effective au plus haut degré chez le génie.

Avant de définir plus avant ce que Guyau entend par génie, intéressons-nous à la dernière phase de la compréhension d'un livre (et qui est incluse dans toute méthode embryogénique d'exposition), la phase dite d'amitié, ou d'amour.

L'amour.

Pour Guyau, il convient de distinguer deux types d'amour :

- l'amour considéré comme une union des intelligences d'une part, qui est affecté par ce qui arrive aux autres sans y être attaché¹³². Il s'agit d'un amour rationnel et impersonnel, qui est apparenté à la philanthropie¹³³ ; avec ce paradoxe que, parfois, le philanthrope peut bien aimer l'humanité sans n'aimer personne en particulier et sans être aimé en retour¹³⁴. Selon Guyau, c'est cet amour tout intellectuel qu'ont conçu les stoïciens, comme conséquence rigoureusement logique du principe moral de leur philosophie : la liberté.

- l'amour considéré comme une union des volontés, et dans lequel on s'attache à une personne en particulier, on vit par elle et pour elle.

¹³² « S'aimer, selon [la conception de l'amour comme union des intelligences], c'est être en conformité d'idées, c'est penser de la même manière (ὁμονοεῖν) : amour rationnel plutôt que volontaire ; en m'attachant ainsi à la raison des autres, à ce qu'ils conçoivent plutôt qu'à ce qu'ils veulent et font, je m'attache précisément à ce qui en eux est impersonnel, à ce qui proprement n'est pas eux. », *Stoïcisme et christianisme, Épictète, Marc-Aurèle et Pascal*, in *Éducation et hérédité*, deuxième appendice, page 255.

¹³³ « Autant les stoïciens [théoriciens, selon Guyau, de cet amour rationnel] ont peu compris en son véritable sens l'amitié personnelle d'un homme pour un autre homme (ἡ φιλία), autant ils devaient comprendre et développer l'idée de l'amitié d'un homme pour tous les hommes (ἡ φιλανθρωπία). En effet, ce que le stoïcien aime dans l'individu même, c'est la raison humaine dont il participe, c'est l'humanité : l'humanité est donc le véritable objet de son amour ; c'est pour y atteindre qu'il dépassera tout ce qui est borné, l'individu, la famille, la patrie. », *Stoïcisme et christianisme, Épictète, Marc-Aurèle et Pascal*, in *Éducation et hérédité*, deuxième appendice, pages 257-258.

¹³⁴ « [...] un de ces "philanthropes" qui n'a pas d'ami, un de ces "humanitaires" qui n'ont pas de patrie. », *L'art au point de vue sociologique*, page 52.

Pour Guyau, l'amour rationnel procède en réalité d'un égoïsme, qui n'est pas un égoïsme des sens, mais de la raison¹³⁵. Or, un amour purement intellectuel n'est pas un amour authentique¹³⁶. L'amour présuppose l'attachement, et la mise entre parenthèses de son intérêt ; l'amour est la conséquence du dépassement de son individualité et de son égoïsme, et ce, même si l'égoïsme est considéré comme chronologiquement premier¹³⁷.

Par conséquent, l'amour que l'on porte à une théorie ne saurait être purement intellectuel ; d'autre part, on ne saurait comprendre une doctrine et lui être affectivement indifférent, ou simplement la tolérer¹³⁸. En d'autres termes, embrasser une théorie, c'est s'y attacher ; « il faut aimer son idée pour éprouver le besoin de lui donner vie »¹³⁹.

S'attacher, cela signifie tout d'abord *défendre*. C'est dans ce plaidoyer argumentatif que constitue l'essence même, selon Guyau, de l'exposition philosophique : il s'agit de présenter, avec le plus d'exactitude possible¹⁴⁰, les atouts d'un système-organisme¹⁴¹. En d'autres termes, il s'agit d'assurer la *viabilité* de la théorie aimée.

Mais cet attachement, pour autant qu'il n'est pas une idolâtrie¹⁴², est porteur d'exigences : aimer vraiment, ce n'est pas aimer inconditionnellement, ce n'est pas rester passif devant l'objet d'amour, ce n'est pas non plus s'aveugler au point de défendre une doctrine à tout prix ; mais c'est au contraire chercher à *élever* ce que l'on aime¹⁴³.

¹³⁵ « Il est un égoïsme de la raison comme il est un égoïsme des sens : le stoïcien craint de perdre sa paix intellectuelle comme l'épicurien peut craindre de perdre ses jouissances sensibles. », *Stoïcisme et christianisme, Épictète, Marc-Aurèle et Pascal*, in *Éducation et hérédité*, deuxième appendice, page 274.

¹³⁶ « Doit-on garder pour soi le bonheur, et donner le reste, comme un surplus, comme un accessoire [...] ? Qu'est-ce que cette amitié prescrite par Épictète, amitié finie, temporaire, prête à s'éloigner si l'être aimé s'éloigne ; prête à périr s'il périt ? Qu'est-ce en un mot qu'aimer sans *s'attacher* ? », *Stoïcisme et christianisme, Épictète, Marc-Aurèle et Pascal*, in *Éducation et hérédité*, deuxième appendice, page 275.

¹³⁷ « L'enfant est naturellement égoïste : tout pour lui, le moins possible pour les autres. Ce n'est qu'à force de recevoir qu'il finit par donner : l'amour, qui semble sa nature, est au contraire un élan par-dessus sa nature, un élargissement de sa personnalité », *Éducation et hérédité*, page 63.

¹³⁸ « Chaque pas dans la vie est une perspective qui s'ouvre pour nous dans le cœur de l'humanité ; vivre, c'est comprendre, et comprendre, ce n'est pas seulement tolérer, mais aimer », *L'irréligion de l'avenir*, page 376.

¹³⁹ *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 144.

¹⁴⁰ « Dans l'exposition historique, le moindre mérite que le lecteur ait le droit d'exiger, c'est l'exactitude, surtout quand il s'agit de résumer les travaux étrangers », *La morale anglaise contemporaine*, Avant-propos, V.

¹⁴¹ En parlant de la morale utilitaire anglaise : « Nous les avons d'abord exposées en toute conscience et le plus fidèlement qu'il nous a été possible ; nous nous sommes fait pour un temps le disciple des Bentham, des Stuart Mill, des Spencer ; nous nous sommes efforcé de les défendre contre certaines objections superficielles, de marquer enfin le développement graduel et l'évolution de leurs systèmes souvent si profonds et si vrais », *La morale anglaise contemporaine*, Avant-propos, V.

¹⁴² Par exemple, en ce qui concerne l'amour de l'humanité, qui est donc légitime sous certaines conditions : « Autre chose est l'amour de l'humanité, autre chose l'idolâtrie de l'homme, la "sociolâtrie", selon le terme d'Auguste Comte. Disons mieux, l'amour vraiment sincère et éclairé de l'humanité est le contraire même de cette idolâtrie : il serait par elle compromis et corrompu. », *L'irréligion de l'avenir*, page 391.

¹⁴³ « Cet amour, d'ailleurs, n'exclut ni la clairvoyance, ni l'effort pour améliorer et transformer au contraire », *L'irréligion de l'avenir*, page 391.

Aimer, pour ainsi dire, c'est amender.

Nous aboutissons ainsi à une conclusion pour le moins originale. Comprendre, pour Guyau, est une activité intellectuelle, mais aussi *affective*. Œuvre d'enthousiasme dans un premier temps ; œuvre de digestion, d'incorporation dans un second temps ; œuvre de cœur, d'amitié dans un troisième temps, qui prescrit de défendre et de dépasser l'objet aimé. Les activités présentes dans la première et la dernière phase sont de natures différentes, étant donné qu'il y a eu entre temps un travail de *maturation*. L'enthousiasme enjoint à l'action, mais l'amour est aussi créateur – parce que la doctrine extérieure a été entre temps intériorisée. Elle a trouvé dans l'âme (intelligence et affectivité) du commentateur un terrain fécond, d'où peut naître, croître, évoluer désormais la doctrine étudiée.

La troisième phase appelle donc naturellement à un dépassement. Aimer, c'est être lucide et sincère ; c'est refuser de tromper autrui et de se mentir à soi-même ; c'est donc être intransigeant avec ce que l'on pense être des faiblesses ; c'est donc être prêt à sacrifier ce que l'on croit être perfectible. Aimer, c'est relever. Ainsi l'exposition embryogénique de la doctrine, qui cherche à comprendre de l'intérieur un système, à le recréer, étant essentiellement une œuvre de volonté, appelle-t-elle un moment *critique*, où la doctrine, après avoir été sincèrement défendue, sera honnêtement mise à l'épreuve.

La temporalité de la méthode embryogénique, qui requiert une compréhension interne de la doctrine étudiée, peut donc se définir rigoureusement comme un mouvement de la volonté, qui va de l'enthousiasme à l'amour en passant par une phase d'incorporation ; qui va de l'élargissement de soi au perfectionnement d'autrui assimilé à la vie de son propre esprit. Bref, comprendre, c'est reprendre, recréer, et prolonger ; c'est faire revivre plus pleinement ce qui n'a eu tout d'abord qu'une existence imparfaite ; c'est comprendre la perfectibilité d'une théorie, et s'activer à l'améliorer.

Mais avant d'en venir proprement au second moment de la méthode historique, la critique, il nous reste à considérer quelques difficultés relatives à l'embryogénie entendue comme mode d'exposition des systèmes.

¹⁴⁴ *L'irréligion de l'avenir*, page 391.

1.1.2.3 Le problème de l'immortalité et de l'impersonnalité de la pensée pour le naturalisme.

Une théorie, à l'instar d'un organisme, croît et dépérit. Cette assertion, sans être inexacte, appelle des précisions.

Guyau remarque en effet que les théories « ont aussi parfois leur déclin, - mais pas toujours, - et il en est qui sont immortelles »¹⁴⁵. Cette problématique de l'immortalité a de quoi surprendre, dans le cadre naturaliste et évolutionniste que Guyau s'est donné pour élaborer sa méthode. Après avoir assujéti la pensée aux lois générales d'évolution, il semble la soumettre à un régime spécial, susceptible de transcender ces mêmes lois générales d'évolution. Précisons d'emblée que nous n'entendons pas *résoudre* dans ce chapitre la question de l'immortalité dans la philosophie de Guyau : en effet, l'immortalité en tant que telle engage des problèmes sur le plan métaphysique que nous ne traiterons que dans la troisième partie de notre travail. Nous serons donc amenés à réétudier la question de l'immortalité. Dans les pages qui suivent, nous aborderons donc seulement ce problème par rapport au statut de la pensée : comment Guyau peut-il, de manière cohérente, parler de l'immortalité de la pensée dans le contexte d'une philosophie naturaliste ?

L'impersonnalité de la pensée dans un cadre naturaliste.

Paradoxalement, et même si Guyau entend suivre la méthode naturaliste, le résultat auquel il aboutit semble dépasser non seulement toutes les lois de la biologie (on ne saurait faire revivre ce qui est mort), mais encore les lois de la nature même, dans la mesure où la nature est soumise au devenir universel et à l'évolution. Ce paradoxe peut être levé en considérant que, selon notre auteur, si la pensée consciente est bien un résultat de l'évolution, elle n'est pas un résultat comme les autres : elle est une *réussite*. La pensée, pour le philosophe lavallois, n'est pas fondamentalement distincte de l'action¹⁴⁶ ; mieux : la pensée consciente est de l'action concentrée¹⁴⁷, la vie à son degré supérieur d'évolution¹⁴⁸. Or, la

¹⁴⁵ *La morale d'Épicure*, page 17.

¹⁴⁶ « Nul besoin, dès lors, d'invoquer l'intermédiaire d'un plaisir extérieur, nul besoin de moyen-terme ni de pont pour passer de l'une à l'autre de ces deux choses : pensée, action. Elles sont au fond identiques. », *La morale anglaise contemporaine*, page 425.

¹⁴⁷ « La conscience est de l'action concentrée, solidifiée, cristallisée en quelque sorte. », *Éducation et hérédité*, page 217.

¹⁴⁸ Dans une critique de la morale kantienne qui n'en conserve pas moins l'éminence évolutive de l'intelligence : « L'universel pour l'universel ne peut produire qu'une satisfaction logique, qui elle-même est encore une satisfaction de l'instinct logique chez l'homme, et cet instinct logique est une tendance naturelle, une expression de la vie sous son mode supérieur, qui est l'intelligence, amie de l'ordre, de la symétrie, de la similitude, de l'unité dans la vérité, de la loi, conséquemment de l'universalité », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 52-53.

pensée est caractérisée par son aptitude à dépasser les bornes étroites de l'individualité, par sa capacité à devenir *impersonnelle*¹⁴⁹.

On pourrait être tenté d'y voir une contradiction. Tous les efforts de Guyau pour définir la méthode embryogénique n'allaient-ils pas dans le sens contraire : à savoir, prouver que la pensée d'un auteur n'est pas une donnée immuable, un système placé au-dessus de nos existences contingentes, mais au contraire un organisme vivant, produit par une personne humaine, trop humaine ? Nous avons même constaté que Guyau faisait l'éloge de la pensée personnelle comme de la seule forme légitime de la pensée¹⁵⁰. Comment peut-il à présent présenter l'impersonnalité comme un fait inhérent à la pensée, alors qu'il avait commencé par condamner la pensée formelle, abstraite et impersonnelle ? Comment réintégrer l'impersonnalité à titre de *fait* d'une part ; mais aussi à titre de *norme* d'autre part – puisque, nous allons le voir, l'impersonnalité est un *progrès* ?

Nous pensons que la philosophie de Guyau peut répondre de manière cohérente à cette objection – même si la justification complète ne se trouvera que dans l'exposition de sa propre doctrine. Aussi anticipons-nous ici sur les thèses que le philosophe lavallois démontrera par la suite, et que nous exposerons dans la troisième partie.

Cette impersonnalité doit être replacée dans le cadre d'une théorie évolutionniste de la conscience. Cette dernière, pas plus que la sensibilité, n'est substance, phénomène monadique qui enclot et enferme l'individu sur lui-même ; mais est au contraire ouverture, processus d'élargissement qui ne se révèle pleinement qu'au cours de l'évolution. Le moi qui n'apparaît que sous la figure pauvre de l'égoïsme au début de l'évolution deviendra de plus en plus socialisé, ouvert à l'altérité ; ses plaisirs, ses douleurs, ses pensées ne seront plus tout à fait siens, pas plus que les affections et les idées d'autrui ne pourront lui être étrangères. À strictement parler, la pensée ne devient pas impersonnelle : elle l'a toujours été¹⁵¹ ; mais c'est au cours de l'évolution que la pensée prend clairement conscience de sa dimension sociale, qui prendra la forme supérieure de la solidarité. Au contraire, la pensée qui n'est que personnelle, qui se confine dans l'étroitesse d'une seule âme se mutile elle-même ; une pensée

¹⁴⁹ « La pensée, en effet, est impersonnelle et désintéressée. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 88.

¹⁵⁰ « Une pensée n'est réellement personnelle, n'*existe* même à proprement parler et n'a le droit d'exister qu'à condition de ne pas être la pure répétition de la pensée d'autrui. », *Irréligion de l'avenir*, Introduction, XVIII.

¹⁵¹ « On le voit, non seulement notre pensée en son fond est impersonnelle, mais de plus notre sensibilité, qui semble nous constituer plus intimement, finit par devenir en quelque sorte sociale. Nous ne savons pas toujours, quand nous souffrons, si c'est à notre cœur ou à celui d'autrui. Tout le perfectionnement de la conscience humaine ne fait donc qu'augmenter la primitive solidarité inconsciente des systèmes nerveux. » *L'art au point de vue sociologique*, page 7.

solipsiste constitue une limitation de l'intelligence¹⁵². Ainsi, la théorie guyalcienne ne sort pas de la pensée individuelle ; mais elle place au cœur de l'individu une tendance sociale qui fait éclater tout atomisme.

« Nous disons : *moi*, et nous pourrions aussi bien dire nous. »¹⁵³

L'impersonnalité de la pensée se conquiert donc, même si elle est inscrite en germe dans toutes les âmes. Ainsi non seulement l'impersonnalité de la pensée est une possibilité, mais elle est également, d'après notre auteur, une marque de sa qualité, une excellence.

Il n'y aurait donc pas, à notre avis, de contradiction dans la pensée de Guyau. L'immortalité n'est pas donnée d'emblée, comme un ordre de réalité qui échapperait à la contingence du devenir (telle serait la thèse d'un idéalisme standard), mais, inscrite dans l'intelligence et la sensibilité elles-mêmes, elle se manifeste sous l'effet du développement de la sociabilité. L'immortalité n'exclut donc pas la logique de l'égoïsme ou de l'intérêt ; elle ne fait que l'élargir, en conduisant au désintéressement. En ce sens, on peut dire que la problématique de l'immortalité présuppose que le paradigme de l'atomisme social (l'individu constituant l'unité sociale indivisible) soit réfuté.

Cette impersonnalité de la pensée, ou sa capacité à transcender le cadre toujours étroit de l'individu, lui confère un caractère *d'universalité*. À l'instar de l'impersonnalité, l'universalité n'est point *a priori*, mais se trouve être le fruit de *l'évolution*.

Quel statut accorder à la pensée ?

Que la pensée humaine ait, inscrite en son cœur, un caractère d'immortalité, ne règle cependant pas tout à fait la difficulté. Guyau ne lui confère-t-il pas un statut particulier, exceptionnel même ? Car, comme notre auteur aime à le rappeler, s'il n'y a rien d'immortel et d'immuable dans la nature sinon la nature elle-même¹⁵⁴, si l'espèce n'est qu'une intégration

¹⁵² « Peut-être, pour prendre tout son essor, l'intelligence a besoin, comme la volonté, de se rendre impersonnelle ; peut-être, sortant du moi étroit, elle a besoin de se faire large et libre, comme la vérité qu'elle veut embrasser. Pour trouver le vrai, ne faut-il pas que le penseur oublie l'agréable, oublie l'intérêt, s'oublie lui-même ? et ne pourrait-on dire que la vérité intellectuelle, comme la bonté morale, doit être faite de désintéressement ? », *La morale anglaise contemporaine*, pages 409-410.

¹⁵³ *L'art au point de vue sociologique*, page 9.

¹⁵⁴ « La vie tourbillonne autour de nous, nous enveloppe, nous submerge : nous parlons d'immortalité, d'éternité ; mais il n'y a d'éternel que ce qui est inépuisable, ce qui est assez aveugle et assez riche pour donner toujours sans mesure. [...] La nature seule est assez infatigable pour être éternelle. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 46-47.

provisoire et l'individu une intégration plus provisoire encore¹⁵⁵, attribuer l'immortalité à la pensée ne consiste-t-il pas à contrevenir à ces lois de la nature que notre auteur reconnaît comme indépassables ?

Pour résoudre cette difficulté, il faut déjà remarquer que l'immortalité dont parle Guyau n'est pas celle de l'individu¹⁵⁶ mais celle de la pensée. Or, la pensée, d'après notre auteur, se ramène aux lois générales de l'évolution¹⁵⁷. Elle est donc bien un phénomène naturel. Pourtant, Guyau précise que devant le phénomène de la pensée, la science se retrouve comme devant une énigme¹⁵⁸ ; et notre auteur va, semble-t-il, jusqu'à se contredire en affirmant que « la conscience, la pensée est une chose *sui generis*, sans analogie, absolument inexplicable, dont le fond demeure à jamais inaccessible aux formules scientifiques »¹⁵⁹. La pensée est-elle donc un phénomène naturel ou une entité *sui generis* ?

Nous pensons qu'il est possible de lever la contradiction, en précisant simplement que la pensée est une « chose *sui generis* » *au point de vue de la science*, non au point de vue de la *nature*.

Tout objet d'analyse est d'être appréhendé de deux manières :

- une première approche est *objective*, scientifique. Mais, selon Guyau, pour cet objet particulier qu'est la pensée, cette approche est insuffisante¹⁶⁰, précisément parce qu'elle est extérieure au phénomène, et qu'elle ne fait que décrire ce qui apparaît, au détriment de ce qui se passe. Sur ce point, Guyau paraît hériter du positivisme comtien, pour qui la science ne fait qu'énoncer des lois, qui décrivent extérieurement les rapports entre des phénomènes observés, sans statuer sur la nature même des phénomènes, ni sur la vérité ou la réalité de ces lois. Or, il

¹⁵⁵ « Le caractère de toute intégration, de toute individuation, c'est d'être provisoire, de ne servir qu'à préparer une intégration plus large, une individuation plus riche. [...] Tout est entraîné par le même tourbillon, espèces et individus ; tout passe, roule à l'infini. [...] L'individu et l'espèce ne sont que des moyens termes entre le passé et l'avenir ; le triomphe complet de l'avenir a besoin de leur disparition. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 22-23.

¹⁵⁶ « Vouloir éterniser l'individu, plus ou moins physique jusque dans son moral, c'est aux yeux du savant, un dernier reste d'égoïsme. », *L'irréligion de l'avenir*, page 461.

¹⁵⁷ « En résumé, la méthode d'exposition historique que nous venons d'esquisser repose sur cette croyance que la loi de la vie et la loi de la pensée sont les mêmes, que toutes deux se ramènent à la grande loi d'évolution », *La morale d'Épicure*, page 7.

¹⁵⁸ « En tout cas, il y a là et il y aura toujours là un mystère philosophique qui vient de ce que la conscience, la pensée est une chose *sui generis* [...] », *L'irréligion de l'avenir*, page 474.

¹⁵⁹ *L'irréligion de l'avenir*, page 474.

¹⁶⁰ « Ce sont là, à coup sûr, des spéculations dans un domaine qui, s'il ne sort pas de la *nature*, sort de notre expérience et notre science naturelle. [...] Quelque découverte que la science puisse faire un jour sur la conscience et ses conditions, on n'arrivera jamais à en déterminer scientifiquement la nature intime, ni, conséquemment, la nature durable ou périssable. Qu'est-ce, psychologiquement et métaphysiquement, que l'action consciente et le vouloir ? Qu'est-ce même que l'action qui paraît inconsciente, la force, la *causalité* efficace ? Nous ne le savons pas : nous sommes obligés de définir l'action interne et la force par le *mouvement* externe, qui n'en est pourtant que l'effet et la manifestation. », *L'irréligion de l'avenir*, page 474.

À la lecture de ce passage, on devine que la neurologie contemporaine ne satisferait pas plus Guyau que la physiognomonie à son époque, puisque ces sciences demeurent extérieures à l'individu ; et si elles décrivent ce qui se passe, elles ne font pas passer de l'autre côté du miroir. En d'autres termes, quand les sciences prennent la pensée pour objet, elles sont condamnées à demeurer à la surface, superficielles.

se trouve que le phénomène de pensée est susceptible d'une *seconde approche*, qui complète la démarche proprement objective des sciences ; selon notre auteur, la véritable *objectivité* consiste à ne pas se satisfaire de l'objectivité extérieure, et de la compléter par la *subjectivité*¹⁶¹. On comprend dès lors en quoi la pensée apparaît comme un phénomène à part : elle est le seul objet susceptible d'une approche externe et interne.

- la seconde approche sera donc celle de la *subjectivité*, et elle sera caractérisée par son incertitude, du fait même qu'elle constitue une énigme scientifique. Mais cette incertitude, qui est une limite pour la science, est euristique pour la métaphysique.

« La même raison qui frappe d'incertitude toutes ces hypothèses [au point de vue scientifique] est aussi celle qui les rend et les rendra toujours possibles : notre ignorance irrémédiable du fond même de la conscience. »¹⁶²

La science qui étudie le réel laisse sa place au possible – ou, selon la terminologie de Guyau, aux hypothèses métaphysiques¹⁶³.

Le problème de la nature de la pensée se déplace donc du côté de la subjectivité et de la métaphysique. Il n'y a pas de réponse arrêtée, seulement des hypothèses probables. L'immortalité de la pensée fait partie de ces hypothèses : si elle est pour l'heure invérifiable, dans l'état actuel des sciences, rien n'empêche de la soutenir et de l'espérer. C'est cette espérance qui est exprimée par Guyau à la dernière page d'*Éducation et hérédité*¹⁶⁴ ; et ce n'est pas un hasard, selon nous, si c'est au terme de son ouvrage consacré aux questions éducatives que Guyau expose une telle confiance (énoncée ici sous forme apodictique, avec le futur « portera »).

C'est que l'immortalité est le fruit de notre activité et de notre vouloir, et le suprême achèvement de la recherche de l'universalité et de l'impersonnalité ; or, ce vouloir et cette

¹⁶¹ Ainsi Guyau critique-t-elle Leconte de Lisle, qu'il caractérise comme un partisan de l'objectivité en poésie, de la manière suivante « Son tort est d'avoir cru qu'il serait plus près de la vérité et de l'objectivité s'il s'efforçait d'être impassible comme le grand tout et s'il contenait les battements de son cœur d'homme ; mais ces battements ne font-ils pas, eux aussi, partie du tout ? Les émotions humaines ne sont-elles pas un des mouvements de la Nature ? Est-ce vraiment pénétrer dans la réalité que de s'arracher à soi-même, comme si la réalité n'était pas en nous, et nous en elle, comme si elle ne prenait pas en nous conscience de soi, jouissant et souffrant, désirant et aimant ? », *L'art au point de vue sociologique*, page 267.

Voir aussi *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 126 : « Tous les efforts du savant tendent à abstraire des choses qu'il observe sa propre personnalité ; mais, après tout, le cœur humain est une partie maîtresse du monde ; entre lui et les choses doit exister une nécessaire harmonie : le poète, en prenant conscience de cette harmonie, n'est donc pas moins dans le vrai que le savant ; un sentiment vaut autant par lui-même qu'une sensation ou une perception. Ce n'est pas seulement la chose vue qui a une « valeur objective », c'est l'œil même qui voit. »

¹⁶² *L'irréligion de l'avenir*, page 474.

¹⁶³ « La pensée est une chose *sui generis*, dont le fond demeure à jamais inaccessible aux formules scientifiques, par conséquent à jamais ouvert aux hypothèses métaphysiques. », *L'irréligion de l'avenir*, page 474.

¹⁶⁴ « Non seulement par ses idées les plus universelles et les plus impersonnelles, mais la courbe même de son évolution par la puissance et la durée toujours grandissantes de sa fécondité intérieure, la conscience humaine portera toujours davantage en elle, pour ainsi dire, plus d'immortalité. », *Éducation et hérédité*, page 223.

activité sont aussi le fruit de l'éducation. Par conséquent, l'immortalité est une question *pratique*. Les limites théoriques ne sont pas des limitations du pouvoir de la pensée.

On voit donc que, selon notre auteur naturaliste, l'immortalité de la pensée ne contredit pas les lois de la nature, et ne constitue pas une impossibilité logique. L'impersonnalité qui revient à la pensée lui assure une subsistance qui dépasse le cadre étroit de l'individualité. Que cette subsistance doive être conquise dans un avenir dont on peut espérer qu'il n'est pas impossible, c'est là une précision importante, qui interdit d'assimiler la théorie de Guyau à un idéalisme classique. Quant à l'immortalité de la pensée, elle demeure une hypothèse que la science ne saurait ni confirmer ni infirmer, mais que l'on peut mobiliser à des fins pratiques, par des hypothèses subjectives, à condition toutefois que les hypothèses métaphysiques soient conformes aux lois générales d'évolution. Or, nous avons vu que l'impersonnalité de la pensée était conforme aux lois générales d'évolution, à condition de comprendre la pensée non pas comme expression d'une activité égoïste, mais comme mouvement d'expansion d'une pensée déjà fondamentalement sociale et capable d'impersonnalité. L'immortalité apparaît donc comme la forme hypothétique ultime de l'impersonnalité de la pensée ; et si Guyau ne peut se permettre de conférer à la pensée ce caractère d'immortalité, tout du moins peut-il, de manière cohérente, *l'espérer*, la poser à titre *d'hypothèse*. L'immortalité de la pensée se résout donc en hypothèse métaphysique : ainsi se trouve préservé le caractère spécifique de la pensée, au sein d'une pensée rigoureusement naturaliste et positive.

C'est cette survivance impersonnelle de la pensée qu'évoque Guyau dans *La première année de lecture courante*, lorsqu'il attribue au maître d'école, qui dévoue son existence à l'amour de ses élèves, la pensée suivante :

« Modeste je vis, modeste je mourrai ; mais si je puis laisser dans vos esprits des idées vraies et généreuses, ce sera pour moi la plus douce des récompenses et la plus belle des gloires. Lorsque je ne serai plus, lorsque, devenus grands, vous aurez peut-être oublié le maître de votre jeunesse, quelque chose de lui restera en vous sans que vous y songiez. Quand vous lirez, celui qui aujourd'hui vous apprend à lire sera encore de moitié avec vous ; quand vous écrirez celui qui le premier a guidé votre main sera encore de moitié dans votre travail ; quand vous penserez à vos devoirs, à votre patrie qui attend de vous son bonheur, votre maître aura sa part dans ces pensées généreuses qu'il vous a inspirées dès l'enfance. Non, je ne mourrais pas tout entier ; car je revivrai en vous. »¹⁶⁵

¹⁶⁵ *La première année de lecture courante*, 12. *Le maître et l'élève*, page 16.

1.1.2.4 La sous-détermination des théories par le milieu.

Il reste à travailler une difficulté, qui pourrait surgir de la considération du paradigme organique pour comprendre la notion de système. Nous avons montré qu'un système ne saurait être abstrait du milieu dans lequel vit et croît cet organisme ; et que l'étude embryogénique, interne, d'un système devait reproduire cette double causalité : les idées-maîtresses d'une part (causes internes), les conditions du milieu d'autre part (causes externes).

On pourrait être tenté d'interpréter ces conditions externes comme étant déterminantes : on aboutirait alors à l'idée du *déterminisme*. C'est une idée très en vogue à l'époque où Guyau écrit. N'est-ce point en ce siècle que Marx rédige son œuvre majeure, le *Capital*, application méthodique du matérialisme historique comme figure du déterminisme économique – et pour qui la conscience individuelle n'est que le résultat des conditions sociales de production¹⁶⁶ ? N'est-ce point encore à cette époque que Zola explore et théorise le naturalisme en littérature, rapportant toutes les actions humaines au pouvoir déterminant de l'hérédité¹⁶⁷ ? N'est-ce point encore à ce moment que Sainte-Beuve, posant qu'on « ne peut juger une œuvre indépendamment de l'homme qui l'a écrite » subordonne l'activité de critique littéraire à la biographie de l'écrivain¹⁶⁸ ? N'est-ce point encore le siècle où Taine présente sa théorie des milieux dans son ouvrage consacré à l'histoire de l'art¹⁶⁹, et dans laquelle il cherche à comprendre les œuvres de Rubens ou de Raphaël comme déterminées par le milieu social, psychologique de leur époque ? Or, si Guyau n'a vraisemblablement pas lu Marx (il ne le cite pas une fois dans toute son œuvre ; et, à notre connaissance, il n'y fait pas non plus allusion), il a analysé et critiqué Zola, Sainte Beuve et Taine¹⁷⁰. Nous présenterons ici le fond de son argumentation, sans prétendre à l'exhaustivité.

¹⁶⁶ « Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience. », Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Première partie, B.

¹⁶⁷ Zola confère une importance aussi grande à l'hérédité qu'au milieu – c'est-à-dire aux causes externes. « Et c'est là ce qui constitue le roman expérimental : posséder le mécanisme des phénomènes chez l'homme, montrer les rouages des manifestations intellectuelles et sensuelles telles que la physiologie nous les expliquera, sous les influences de l'hérédité et des circonstances ambiantes, puis montrer l'homme vivant dans le milieu social qu'il a produit lui-même, qu'il modifie tous les jours, et au sein duquel il éprouve à son tour une transformation continue. », Émile Zola, *Le roman expérimental*.

¹⁶⁸ « Sainte-Beuve ensuite, déclarant "qu'il ne peut juger une œuvre indépendamment de l'homme même qui l'a écrit", fit des recherches biographiques sur l'enfance de l'écrivain, son éducation, les groupes littéraires dont il avait fait partie. "Chaque ouvrage d'un auteur, vu, examiné de la sorte, à son point, après qu'on l'a replacé dans son cadre et entouré de toutes les circonstances qui l'ont vu naître, acquiert tout son sens, son sens historique, son sens littéraire. Être en histoire littéraire et en critique un disciple de Bacon, me paraît le besoin du temps et une excellente condition première pour juger et goûter ensuite avec plus de sûreté." », *L'art au point de vue sociologique*, page 32.

¹⁶⁹ Hippolyte Taine, *Philosophie de l'art*, 1866, Paris-Hachette.

¹⁷⁰ En particulier dans *L'art au point de vue sociologique*.

Nous avons vu que, d'après notre auteur, une doctrine, à l'instar d'un organisme, ne saurait être comprise si elle est abstraite de son milieu : l'environnement est porteur de conditions qui ne sont pas sans *influence* sur le développement de l'organisme¹⁷¹. Tel est, selon Guyau le principal apport de la théorie déterministe des milieux, qui rattache fermement l'œuvre aux circonstances de sa production, contre les partisans de la théorie selon laquelle on pourrait étudier l'œuvre indépendamment de l'environnement qui l'a produite¹⁷² : le milieu influence incontestablement l'individu, que ce dernier soit un être humain ou une théorie. Mais autre chose est une *condition*, autre chose une *cause* ; or, les partisans des théories déterministes ont justement le tort de confondre le milieu comme condition et le milieu pensé comme cause¹⁷³. Ce faisant, ils réduisent l'apparition du génie (et ainsi de leurs théories) avec les circonstances rétrospectives¹⁷⁴ de son apparition : ils confondent le *comment* et le *pourquoi*¹⁷⁵. Le *déterminisme* de ces auteurs doit donc être retraduit en termes d'*influence*, dont les effets sont d'ailleurs difficilement repérables et déterminables¹⁷⁶. Étudier les circonstances d'apparition d'une œuvre, en déterminer les circonstances *a posteriori*, cela ne permettra pas de comprendre le génie, mais seulement le milieu dans lequel il s'est développé ; car, comme le rappelle notre auteur, « la plus essentielle de ces conditions, après tout, c'était le génie »¹⁷⁷.

Guyau rejette donc le déterminisme de la pensée (ou de l'œuvre) par le milieu, tout comme il rejette l'indépendance de la pensée par rapport à son milieu. Telle quelle, la position du problème des relations du génie et du milieu conduit Guyau à adopter une thèse mixte, nuancée, qui consiste à affirmer qu'ils sont dans une *relation d'interdépendance*, dans laquelle on ne saurait donner de priorité à l'un ou à l'autre¹⁷⁸.

¹⁷¹ « L'influence des milieux est incontestable [...] », *L'art au point de vue sociologique*, page 34.

¹⁷² « Nous n'irons pas jusqu'à dire, avec M. Hennequin, que l'influence du milieu social n'existe point pour la plupart des grands génies, comme Eschyle, Michel-Ange, Rembrandt, Balzac, Beethoven : c'est là un paradoxe » *L'art au point de vue sociologique*, page 38.

¹⁷³ « Les causes générales tenant au milieu extérieur ne sont que des conditions *préalables* », *L'art au point de vue sociologique*, page 31.

¹⁷⁴ « Le plus souvent l'historien est comme le prophète après coup ; il cherche dans les mœurs, dans les lectures favorites, dans les circonstances de la vie les causes qui ont déterminé telle ou telle œuvre, et il ne s'aperçoit pas que toutes ces circonstances s'expliquent par les raisons mêmes qui ont produit l'œuvre : le génie intimement lié avec le caractère moral », *L'art au point de vue sociologique*, page 33.

¹⁷⁵ « M. Taine explique fort bien *comment*, le génie une fois donné, la peinture italienne ou flamande a été ce qu'elle a été ; mais il ne nous dit pas et ne peut nous dire *pourquoi* elle a été », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 143.

¹⁷⁶ « L'influence des milieux est incontestable, mais elle est le plus souvent impossible à déterminer », *L'art au point de vue sociologique*, page 34.

¹⁷⁷ *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 142.

¹⁷⁸ « Les grandes personnalités et leur milieu sont dans une action *réciproque*, qui fait que le problème de leurs rapports est souvent aussi insoluble scientifiquement que le "problème des trois corps" et de leur attraction mutuelle. », *L'art au point de vue sociologique*, page 42.

Notre auteur précise cependant que la relation d'influence qui relie l'homme à son environnement est de plus en plus déterminée par le milieu à mesure que l'on quitte le génie pour aller vers le « simple talent »¹⁷⁹. Plus l'homme est *passif*, moins il peut contrebalancer l'activité du milieu par sa propre activité ; plus donc il est influencé par ce qui lui est extérieur, au point d'en apparaître déterminé. Le médiocre est en quelque sorte un effet de son milieu. Or « le génie n'est pas seulement un reflet [sous-entendu : comme peut l'être le simple talent], il est une production, une invention ». Le génie est caractérisé par le fait d'être un foyer d'activité intérieur, qui peut agir sur le milieu et le modifier¹⁸⁰. Guyau précise bien que cette activité n'est pas absolue : notre auteur ne souscrit pas en effet aux thèses romantiques relatives aux « grands hommes »¹⁸¹. Les génies ne créent pas à partir de rien, mais sont une puissance combinatoire¹⁸² – et même une puissance de synthèse déterminée en partie par l'hérédité¹⁸³. Néanmoins, étant donné que, pour notre auteur, le génie n'est point déterminé par le milieu puisqu'il est lui-même une puissance de détermination du milieu, on ne saurait penser l'ensemble des conditions qui l'ont produit¹⁸⁴. En ce sens, pour Guyau, si le génie est « l'heureux accident de Darwin »¹⁸⁵, au sens où son apparition est imprévisible, il ne pourra pas être provoqué, encore moins calculé. Derrière cette thèse, il y a non seulement une conception de la vie comme création de nouveautés inattendues, mais aussi des enjeux et des choix éducatifs.

Notons qu'une conséquence remarquable de la thèse de Guyau est de rejeter toute forme de pensée « raciste », au sens d'une détermination de l'individu par la *race*. S'il y a bien une pensée de la race chez Guyau, et qui a bien une influence certaine sur le caractère

¹⁷⁹ « La doctrine de M. Taine [à savoir la détermination de la pensée et des œuvres par le milieu] est plus applicable au simple talent qu'au génie », *L'art au point de vue sociologique*, page 42.

¹⁸⁰ « Il faut supposer [aussi] le génie individuel produisant un milieu nouveau ou un état nouveau du milieu », *L'art au point de vue sociologique*, page 42.

¹⁸¹ Thèse qui est par exemple soutenue chez un Carlyle ; voir René Daval, *L'histoire et les grands hommes selon Carlyle*, <http://www.artducomprendre.org/08.daval.doc>

¹⁸² « Par ces mots [d'initiative et d'invention], encore une fois, nous n'entendons pas une initiative absolue, une invention qui serait une création *de rien* ; mais nous entendons une synthèse nouvelle de données préexistantes, semblable à une combinaison d'images dans le kaléidoscope qui révélerait des formes inattendues. », *L'art au point de vue sociologique*, page 42.

¹⁸³ « De plus, quand les génies naissent, ils sont spécialisés à l'avance : ils obéissent à une loi intime qui détermine leur direction. Aurait-on pu empêcher un Mozart, un Haydn, un Rossini même, d'entendre, dès l'âge de dix ou douze ans, ses voix intérieures, de chanter comme l'oiseau et de composer d'instinct sonates et opéras ? », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 143.

¹⁸⁴ En parlant de la raison d'apparition du génie, Guyau affirme que « ce n'est plus là une question de milieux, mais d'innéité, de penchants héréditaires, créés et développés par une série de causes trop complexes pour être analysés scientifiquement. », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 143.

¹⁸⁵ « L'apparition du génie est due à la *rencontre heureuse* d'une multitude de causes dans la génération même et dans le développement de l'embryon. Le génie est vraiment l'*accident heureux* de Darwin. », *L'art au point de vue sociologique*, page 31.

individuel¹⁸⁶, cette influence est souvent diffuse, en premier lieu parce qu'il n'est pas de race pure¹⁸⁷ ; en second lieu parce que le caractère moral et physique des races mélangées (le métissage) demeure scientifiquement inconnu¹⁸⁸. Devant tant d'indéterminations, et ayant conscience qu'il n'est pas d'effet de la race qui ne puisse être contrebalancé par une éducation appropriée, Guyau en conclut, en bon pédagogue, que la vraie moralisation se joue au niveau de l'individu, et non pas au niveau plus abstrait des races. Ce faisant, il prend le contre-pied de toutes les théories racistes du XX^{ème} siècle, qui proposent de partir d'une race (présupposée pure) pour aliéner l'individu. Par conséquent, la race n'est d'après Guyau qu'une *condition*, et non une cause ; et si elle influe, elle ne détermine pas – même dans le cas extrême et exceptionnel du pathologique, où Guyau, à l'aune des découvertes psychopathologiques sur l'hypnose et la suggestion, envisage une marge de manœuvre sur la moralité des êtres défavorisés par une hérédité ingrate¹⁸⁹.

Par conséquence, nous voyons que le milieu seul ne saurait suffire, pour Guyau, à produire le génie. Le milieu, certainement, influence le génie, mais ne le détermine pas – le génie est porteur d'une indétermination, que l'on peut rapporter à la complexité de son hérédité. Le milieu conditionne mais ne cause pas, influe mais ne détermine pas.

Il y a donc dans tout homme un fond d'activité irréductible au milieu, qui transparaît avec éclat dans le génie, mais qui n'est jamais totalement dissous même chez le vulgaire. C'est cette idée d'une puissance automotrice que défend Guyau lorsqu'il pose le paradigme du système comme organisme : si la pensée est de l'action concentrée, il faut reprendre à son compte cette activité, l'incorporer pour ensuite développer plus loin cette vitalité inhérente à la pensée. Cette activité irréductible au milieu justifie par conséquent l'histoire de la pensée philosophique : une doctrine, dominée par quelques idées maîtresses, peut être menée plus loin que là où l'a menée son premier auteur, son initiateur ; la faire revivre, c'est donc tenter de faire triompher l'énergie dont la pensée est porteuse.

¹⁸⁶ « L'influence de la race, qui est d'ailleurs certaine [...] », *L'art au point de vue sociologique*, page 34

¹⁸⁷ « On sait que nulle race n'est pure. C'est un fait démontré par l'anthropologie. », *L'art au point de vue sociologique*, page 34.

¹⁸⁸ « Nous ne connaissons pas scientifiquement les caractères intellectuels et physiques des races mélangées [...] Nous ne pouvons déterminer jusqu'à quel point le caractère de la race persiste chez les individus, en particulier chez les artistes. Quant à l'hérédité dans les familles, elle est incontestable, mais souvent encore insaisissable. », *L'art au point de vue sociologique*, page 34.

¹⁸⁹ Le premier chapitre d'*Éducation et hérédité* est consacré en partie au répertoire des cas où l'hypnose et la suggestion contrebalancent heureusement les effets d'une pathologie morale.

Nous avons déterminé ce que Guyau entendait par l'exposition embryogénique des systèmes, et précisé quelques conséquences et principes impliqués dans cette image d'un système conçu comme organisme. Il est temps désormais de présenter le second temps de la logique du commentaire philosophique, qui présuppose le premier moment auquel il s'articule fermement, et dont il est, pour ainsi dire, le prolongement naturel.

1.1.3 La critique des systèmes.

Si dans *l'exposition* de la doctrine, qui est en réalité une re-crédation de l'intérieur du système étudié, il était question de défendre la pensée comme organisme évoluant dans un milieu, dans le moment *critique*, il s'agit au contraire de mettre à l'épreuve ce même organisme, de penser sa *viabilité*¹⁹⁰.

Pour étudier les enjeux de cette phase critique, nous commencerons par explorer la signification de cette seconde phase au sein de la méthode ; puis nous tenterons de déterminer les qualités pour ainsi dire éthiques (au sens de dispositions acquises) requises pour la formulation d'une critique pertinente.

1.1.3.1 Nature de la critique : caractères d'immanence et d'évolution.

Les visées de la phase d'exposition et de la phase critique semblent s'exclure mutuellement : la première doit soutenir le système, alors que la seconde tente de l'ébranler. Toutefois, entre l'exposition et la critique demeurent des principes problématiques communs qui assurent l'unité de la méthode.

L'immanence de la critique.

En premier lieu, exposition et critique sont des phases strictement *immanentes* aux doctrines. Exposition et critique ne sont pas des phases extérieures aux doctrines, comme le seraient une série d'objections succédant à une liste. Au contraire, l'exposition recréant des conditions de développement d'un système, la critique en fixe les limites effectives de manière complémentaire et naturelle. L'exposition répond à la question suivante : à tel milieu donné, quelle doctrine viable peut être engendrée par quelques idées-maîtresses ? La critique répond à la question suivante : à tel système donné, quelle modification du milieu invaliderait

¹⁹⁰ « Celui qui critique une doctrine doit mettre autant d'ardeur à en marquer les points faibles que celui qui l'expose à en découvrir les qualités. », *La morale anglaise contemporaine*, Avant-Propos, VI.

la viabilité de cette théorie ; et quelle modification des relations entre idées-maîtresses faudrait-il apporter pour répondre à cette variation du milieu ?

En second lieu, exposition et critique ne doivent pas être comprises comme des moments méthodologiques séparés. La phase critique se situe dans la *continuité* de l'exposition. Nous avons vu qu'exposer un système, c'est le recréer, après l'avoir compris ; or, comprendre une pensée, c'est l'aimer¹⁹¹, et aimer, c'est vouloir amender. Aimer, c'est donc sortir de son immuabilité l'objet de son amour, c'est *l'épurer* de ses imperfections – c'est le *critiquer*. Ainsi la critique est-elle déjà présente en filigrane dès le moment de l'exposition, dont elle est le prolongement naturel. Cette continuité est essentielle, car elle permet de préciser que la méthode n'est pas linéaire, mais peut faire l'objet d'un va-et-vient entre l'exposition (l'amour qui défend la doctrine) et la critique (l'amour qui cherche à améliorer la doctrine). Or, tel est bien ce qui arrive, lorsqu'on considère l'évolution historique d'une doctrine : les phases d'exposition et de critique sont *dialectiques*, car ce que le critique condamnera, le partisan tentera d'y répondre dans une nouvelle exposition¹⁹². Par ces deux phases, la doctrine, comme un vivant dans un milieu, ne cesse de se réadapter : elle s'affirme par l'exposition, se nie, change, évolue, par la critique.

On comprend donc que la *critique* est la *phase centrale de l'évolution des théories*. Soutenant une théorie qui n'est pas sans rappeler celle de Hegel lorsqu'il évoque la « puissance prodigieuse du négatif », Guyau pense que la critique joue un rôle dynamique dans l'évolution d'une doctrine. La critique est féconde, car elle conduit une théorie à se réformer, à muter pour s'adapter à des conditions toujours plus radicales : la critique oblige un système ancien à la nouveauté, à l'exploration de nouvelles solutions, à l'inventivité – à *l'activité* enfin. La critique est le moteur de l'évolution interne des doctrines¹⁹³, parce que critiquer n'est pas réfuter¹⁹⁴, mais provoquer une réaction euristique. La contradiction n'est pas l'ennemie du vrai ; et ce qui ne tue pas une théorie est susceptible de la rendre, à terme, plus forte.

¹⁹¹ « Vivre, c'est comprendre, et comprendre, ce n'est pas seulement tolérer, mais aimer. », *L'irréligion de l'avenir*, page 376.

¹⁹² « L'histoire des progrès d'une doctrine n'est autre chose qu'une sorte de critique vivante », *La morale d'Épicure*, page 281.

¹⁹³ « À vrai dire, il est impossible de faire d'un système une appréciation complète tant qu'il n'a pas achevé son développement : il est une sorte de critique intérieure qui travaille au dedans tout système, et qui le force à se perfectionner sans cesse, à réapparaître sous des formes toujours nouvelles au moment même où parfois on le croyait renversé. », *La morale d'Épicure*, page 281.

¹⁹⁴ « En abordant ici la critique sincère et patiente de la morale anglaise, nous ne voulons nullement entreprendre une *réfutation* ni démontrer la fausseté de la doctrine que nous soumettons à l'examen. », *La morale anglaise contemporaine*, page 195.

Le jugement comme résultat relatif de la critique.

Quant au *résultat* de la critique, il est lui aussi soumis au mobilisme de l'évolution : le *jugement* que l'on porte sur une doctrine ne sera jamais définitif¹⁹⁵, il doit au contraire n'avoir de cesse d'être inquiété par le progrès même de la doctrine. Juger, c'est reproduire le procès même de la doctrine, depuis son exposition jusqu'à sa critique, c'est développer cette doctrine. Un jugement est donc essentiellement *relatif* à un milieu et à l'état du développement du système-organisme étudié. À l'inverse, porter un jugement définitif sur une doctrine, la condamner absolument ou la louer inconditionnellement, cela reviendrait à figer le cours de l'évolution, à stériliser le fil de l'histoire. La relativité du jugement entendu comme résultat est donc un élément capital de la compréhension de la critique guyalcienne.

Notre auteur invoque un argument pour défendre la relativité du jugement : c'est *la possibilité d'arguments insoupçonnés à venir* (qu'ils proviennent de la part de l'auteur du système, de la postérité ou des commentateurs) qui est cause de l'impossibilité de transiger absolument sur une théorie¹⁹⁶. Qui sait si, au fond, une théorie qui paraît définitivement réfutée, ne peut être soutenue par de nouveaux moyens, par de nouvelles preuves ? Il nous semble que, de nouveau, c'est la thèse de Claude Bernard qui joue à l'arrière-plan de cet argument : si la vie est créatrice, alors la pensée aussi est créatrice, et produira toujours des arguments nouveaux. Cet argument est assez convaincant¹⁹⁷ : dans un monde en évolution, ce serait folie que de prétendre à de l'immuable. En d'autres termes, l'indétermination de l'avenir invite à considérer la relativité des connaissances présentes. Si l'on ne veut pas appauvrir l'avenir, il faut accorder qu'il peut toujours y avoir, concernant une thèse déterminée, possibilité d'argument novateur à même de renverser notre créance. En retour, cet argument valide la pertinence de l'instruction du passé, comme susceptible de contenir des vérités jusqu'alors passées inaperçues. Autrement dit, la perspective est résolument *dynamique* : si l'avenir est imprévisible, on ne saurait trancher définitivement une question sans verser dans le dogmatisme.

¹⁹⁵ « Lorsque la doctrine épicurienne se sera déroulée devant nous tout entière, sous toutes ces apparences multiples, alors seulement on pourra espérer la connaître et connaître ce qu'il y a en elle de vrai ou de faux ; alors aussi on pourra essayer de la juger, - jugement qui ne sera jamais sans appel », *La morale d'Épicure*, page 17.

¹⁹⁶ « Car une doctrine a toujours l'avenir devant elle pour se relever au besoin, et ni l'histoire des systèmes ni leur critique ne sont jamais finies », *La morale d'Épicure*, page 17.

¹⁹⁷ L'histoire des sciences montre assez bien qu'une thèse qu'on croyait réfutée définitivement peut redevenir pertinente. Par exemple, concernant la nature ondulatoire ou corpusculaire de la lumière, les travaux d'Hyppolite Fizeau et de Léon Foucault en 1850 semblaient révéler par une expérience cruciale (ils montrent que la lumière se propage plus rapidement dans l'air que dans l'eau) que la lumière est de nature ondulatoire. Or, en 1905 Einstein, non sans raison, réintroduit l'idée que la lumière peut avoir une nature corpusculaire (en expliquant l'effet photoélectrique par l'existence d'un flux de particules, les photons, qui possèdent une énergie dépendant de la longueur d'onde du rayonnement). Il reviendra à Louis de Broglie, physicien quantique, de mettre fin au débat, en associant en 1924 une onde à une particule, et de montrer que les théories corpusculaires et ondulatoires sont en réalité complémentaires.

Ce principe de *relativité* induit par l'indétermination de l'avenir n'est toutefois pas un *relativisme* : il n'est pas question de suspendre son jugement, et de considérer que, potentiellement, toutes les assertions se valent. En l'absence d'arguments pertinents, on n'hésitera pas à qualifier une théorie de *fausse* ; en l'absence de contre-arguments concluants, une doctrine pourra être qualifiée de *vraie*. L'évolution des théories ne place donc pas ces théories par-delà le vrai et le faux¹⁹⁸. Ce principe de relativité relève donc davantage de la *prudence* épistémologique que d'un doute radical qui refuserait de trancher : il s'agit de *nuancer* le jugement, et non de travailler à le rendre *indifférent*.

Le vrai et le faux en matière de théorie morale.

La critique a comme objet de juger intérieurement de la pertinence d'une théorie ; en d'autres termes, il s'agit d'en trouver *la part de vérité relative*¹⁹⁹. Mais si le vrai et le faux sont des concepts relatifs, non immuables car eux-mêmes soumis à la loi d'évolution, il faut en préciser la nature. Qu'est-ce donc que le vrai et le faux en matière de théorie morale ?

Pour répondre à cette question délicate, Guyau commence par réfuter un critère qui se présente naturellement, étant donné la position problématique que s'est donnée notre auteur (le naturalisme, l'évolutionnisme) : le critère empiriste du *plaisir*. Une proposition consistant dans une association d'idées, et les idées dérivant des sensations, la vérité de la proposition serait subordonnée aux sensations. Or, la sensation est régie par la recherche du plaisir. Il s'ensuit donc que « la vérité n'est qu'un abstrait de la sensation », et qui obéit aux mêmes lois que la sensation : la recherche de plaisir²⁰⁰. Pour Guyau, ce critère hédoniste est inacceptable, car il est trop personnel, trop égoïste et étroit. Au contraire, celui qui recherche la vérité doit rechercher l'impersonnalité, ou plus précisément l'élargissement de sa personnalité, au lieu de la restreindre²⁰¹. La recherche de la vérité doit se faire par-delà l'agréable et le désagréable²⁰².

¹⁹⁸ « Lorsque la doctrine épicurienne se sera déroulée devant nous tout entière, sous toutes ces apparences multiples, alors seulement on pourra espérer la connaître et connaître ce qu'il y a en elle de vrai ou de faux », *La morale d'Épicure*, page 17.

¹⁹⁹ « Entreprendre ainsi la critique sincère et sérieuse d'un système, c'est quelque fois finir par se convaincre mieux soi-même de sa vérité relative », *La morale anglaise contemporaine*, Avant-propos, X.

²⁰⁰ « La vérité, pour les empiristes anglais, se réduit entièrement à une association d'idées persistante ; l'idée, à son tour, trouve son origine dans la sensation. Comprendre, au fond, c'est donc sentir, et la vérité n'est qu'un abstrait de la sensation. Comme la vérité dérive ainsi tout entière des sens, l'intelligence qui la cherche ne peut être mue elle-même qu'au moyen des sens, par le désir et le plaisir. Aussi le rapport moral de la vérité et de l'intelligence, comme celui du bien et de la volonté, ne sera au fond qu'un plaisir délicat. La vérité n'a, subjectivement, rien de plus que la sensation et ne vaut comme elle que par la satisfaction qu'elle me procure. Chercher la vérité, c'est chercher la jouissance intellectuelle qu'on éprouve à la posséder, c'est chercher aussi la jouissance sensible qui découle pour nous de cette possession, comme les honneurs, la gloire, la puissance, etc. L'intelligence, cette faculté qui semblait essentiellement désintéressée, rentre comme toutes choses sous les lois de l'intérêt. », *La morale anglaise contemporaine*, page 409.

²⁰¹ « Peut-être, pour prendre tout son essor, l'intelligence a besoin, comme la volonté, de se rendre impersonnelle ; peut-être, sortant du *moi* étroit, elle a besoin de se faire large et libre, comme la vérité qu'elle veut embrasser. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 409-410.

Lorsque Guyau aborde le problème de la vérité, dans la science, l'art, la religion ou la métaphysique, il l'aborde fréquemment à l'aune d'une image, qui a valeur de paradigme, celle de *l'élargissement* ; en retour, l'erreur est toujours rapportée à *l'étroitesse*²⁰³. La vérité est pensée de manière non statique, mais dynamique : elle est un processus synthétique aspirant à se réaliser. « La vérité est une synthèse »²⁰⁴ ; « la vérité est dans le mouvement, dans l'espérance »²⁰⁵. Le vrai est une synthèse de points de vue hétérogènes, qu'on cohère en un même système. Or, ce caractère essentiel du vrai requiert de trouver des principes de plus en plus larges susceptibles d'accueillir cette synthèse. Il faut trouver un fondement à l'aune duquel la diversité des systèmes puisse devenir féconde. Nous verrons que le principe de la morale même de Guyau tentera d'obéir à ce critérium de l'élargissement des points de vue.

Précisons toutefois que le modèle synthétique de la vérité ne prétend pas être un modèle fermé et donc considéré comme unitaire. En matière de vérité, unifier, c'est appauvrir, c'est ériger des abstractions²⁰⁶. Guyau, assimilant l'unité à l'uniformité, et l'uniformité à l'appauvrissement de la pensée, récuse toute forme de réduction de la *diversité* :

« Deux hommes sont d'un avis contraire, tant mieux peut-être ; ils sont beaucoup plus dans le vrai que s'ils pensaient tous les deux la même chose »²⁰⁷

²⁰² « Pour trouver le vrai, ne faut-il pas que le penseur oublie l'agréable, oublie l'intérêt, s'oublie lui-même ? et ne pourrait-on dire que la vérité intellectuelle, comme la bonté morale, doit être faite de désintéressement ? », *La morale anglaise contemporaine*, page 410.

²⁰³ Nous offrons ici quelques citations de cette double thématique de l'élargissement et de l'étroitesse :

- au point de vue *théorique* : « À ce large point de vue, où doit se placer tout chercheur consciencieux de la vérité... », *La morale anglaise contemporaine*, page IX ; « en un mot, elle agrandit l'horizon intellectuel, qu'un système avait voulu ramènera ses proportions toujours trop étroites. », *La morale anglaise contemporaine*, page 195 ; « Quand on s'arrête obstinément à quelque doctrine toujours trop étroite, c'est une chimère qui fuit dans vos mains... », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 153 ; « Toutes les théories que nous avons précédemment examinées n'expriment qu'une part de vérité ; elles aboutissent à des systèmes étroits », *L'art au point de vue sociologique*, page 42 ; dans le cadre d'une critique de la philosophie de Spencer « Cette théorie est évidemment trop étroite », *L'art au point de vue sociologique*, page 312.

- au point de vue de *l'art* : « En réalité [le génie] ne les viole pas d'une manière absolue, car des sensations franchement désagréables ne pourraient se tolérer, mais il les tourne, et ainsi il s'efforce d'élargir sans cesse le domaine que l'art s'ouvre dans la nature infinie. », *L'art au point de vue sociologique*, page 57 ; « Un tel art aurait au plus haut point le défaut inhérent à tous les arts, qui est de se montrer infiniment plus étroit que la nature. », *L'art au point de vue sociologique*, page 57.

- au point de vue de la *religion* (« la vraie "religion", si on préfère garder ce mot, consiste à ne plus avoir de religion étroite et superstitieuse », *L'irréligion de l'avenir*, page XV ; « En somme, sous tous les rapports, la foi dogmatique, surtout celle qui est étroite, autoritaire, intolérante et en contradiction avec l'esprit de la science, semble destinée à disparaître ou à se concentrer dans un petit nombre de fidèles. », *L'irréligion de l'avenir*, page 130 ; « l'idéal le plus haut sera le plus large, le plus universel », *L'irréligion de l'avenir*, page 320.

- Quant à l'utilisation de ces paradigmes en *morale*, nous montrerons qu'ils constituent des conséquences directes du déplacement problématique que Guyau fait subir à la morale ; si bien que les thématiques de l'élargissement et de l'étroitesse doivent être interprétées comme des thématiques fondamentalement *morales*.

²⁰⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 60.

²⁰⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 153.

²⁰⁶ « On dit : "la vérité est une ; l'idéal de la pensée, c'est cette unité même, cette uniformité." Votre vérité absolue est une abstraction, comme le triangle parfait ou le cercle parfait des mathématiciens ; dans la réalité tout est infiniment multiple. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 148

²⁰⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 148.

La synthèse doit donc être comprise comme un processus qui présuppose une diversité à entretenir²⁰⁸. La vérité est un mouvement de synthèse – supprimer la diversité, ce serait supprimer le mouvement. Ce besoin de la diversité ne contredit pas néanmoins la possibilité d'une certaine *convergence*²⁰⁹ sur le mode de l'amour : on peut même dire que cette convergence est le signe, pour Guyau, d'un progrès véritable de l'esprit. Ce concours doit s'accompagner d'une différenciation dans les détails²¹⁰ : la pensée féconde est œuvre de multiplicité. L'unité définitive n'est donc pas un idéal de l'intelligence²¹¹.

Critiquer, c'est montrer la part de vérité qu'une doctrine possède, à titre d'hypothèse²¹² ; c'est montrer que cette part n'est qu'une facette de la réalité²¹³ ; et qu'une compréhension plus pertinente du réel requiert d'ouvrir la doctrine, de l'élargir. Critiquer, c'est dépasser la tendance à l'étroitesse de toute doctrine²¹⁴.

En bref, la critique est pour Guyau un moment méthodologique intimement articulé à la phase d'exposition : elle en partage le caractère essentiel, à savoir le point de vue interne à la doctrine étudiée, et qui fait de la critique un prolongement actif et affectif de l'exposition proprement dite. La critique est ce qui assure le renouvellement impersonnel des théories à travers l'histoire : elle est le principe de l'évolution des systèmes, de leur croissance à travers les siècles. Le résultat auquel aboutit la critique est un jugement (conformément à l'étymologie même du mot critique : *krinein*, qui signifie « juger ») ; mais ce jugement a le devoir d'être nuancé, par égard pour l'avenir, dont nous ignorons les ressources argumentatives. L'histoire d'une doctrine, que l'on appelle « tradition », n'est donc jamais véritablement achevée, pas plus que son examen²¹⁵. L'examen de l'histoire de la philosophie se justifie donc comme authentique activité philosophique par la nécessité de proposer de nouvelles expositions qui synthétisent les dernières évolutions argumentatives – pour ensuite

²⁰⁸ « Il ne faut donc pas craindre la diversité des opinions, il faut au contraire la provoquer », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 148.

²⁰⁹ « Aussi, plus il y a de gens à penser différemment, plus grande est la somme de vérité qu'ils finiront par embrasser et où ils se réconcilieront à la fin. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 149.

²¹⁰ « La variété des doctrines prouve la richesse et la puissance de la pensée : aussi cette variété, loin de diminuer avec le temps, doit augmenter les détails, alors même qu'elle aboutirait à des accords d'ensemble », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 149.

²¹¹ « Faites l'unité complète dans l'intelligence, vous anéantissez l'intelligence même », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 148.

²¹² « Toute doctrine, œuvre sincère de la pensée humaine, doit renfermer une part de vérité », *La morale anglaise contemporaine*, page 195.

²¹³ « Critiquer, c'est simplement montrer que cette partie de la vérité n'est pas le tout », *La morale anglaise contemporaine*, page 195.

²¹⁴ « En un mot, [la critique] agrandit l'horizon intellectuel, qu'un système avait voulu ramener à des proportions toujours trop étroites. », *La morale anglaise contemporaine*, page 195.

²¹⁵ « Ni l'histoire des systèmes ni leur critique ne sont jamais finies. », *La morale d'Épicure*, page 17.

tenter de pousser la logique du système jusqu'à ses limites dans la phase critique. La critique assure la fécondité des systèmes en promouvant leur évolution, leur adaptation à un milieu argumentatif de plus en plus rigoureux ; et dégage la vérité relative des systèmes, susceptible d'être incrémentée à une synthèse plus large.

1.1.3.2 Nature du critique : qualités éthiques requises.

Après avoir déterminé la nature de la critique, intéressons-nous aux conditions de possibilité de la critique. Ces conditions sont *personnelles*, car si la pensée a bien pour visée l'impersonnalité, celle-ci n'est jamais un point de départ, mais le résultat d'un processus d'élargissement d'éléments personnels. La personnalité de la pensée est première (même si elle contient, nous l'avons vu, les germes de l'impersonnalité à venir, de sa sociabilité) – tout le problème est de ne pas s'y enfermer. Cette exigence vaut principalement pour *le* critique, et se manifeste sous la forme de qualités éthiques et affectives.

La sympathie.

La première qualité que Guyau réclame du critique est la *sympathie*²¹⁶. Il s'agit là d'un concept important de la philosophie de notre auteur, et qui renvoie directement à la sphère affective. Il nous faut donc apporter quelques précisions sur cette notion : il s'agit ici de caractériser à grands traits la *sympathie*, telle que le critique doit en faire usage.

Qu'est-ce donc que la sympathie ? Étymologiquement, la sympathie est le fait de « souffrir ensemble »²¹⁷. Or, souffrir, c'est subir ; et le terme de sympathie semble donc renvoyer à un phénomène passif : sympathiser, ce serait « être passif ensemble ». C'est en ce sens que, selon Guyau, la tradition utilitaire a compris l'idée de sympathie²¹⁸. Or, c'est très précisément cet élément de passivité que notre auteur va rejeter dans le concept de sympathie, auquel il va substituer l'idée de « vouloir ensemble »²¹⁹ : il y a dans la sympathie un élément de volonté et *d'activité* irréductible aux phénomènes mécaniques, et qui fait de la sympathie un phénomène moral, qui permet d'unifier les sensibilités²²⁰. En d'autres termes, « la vraie

²¹⁶ « La première de toutes [les qualités du vrai critique], c'est la puissance de sympathie et de sociabilité », *L'art au point de vue sociologique*, page 48.

²¹⁷ *La morale anglaise contemporaine*, page 398

²¹⁸ « *Sympathiser*, c'est-à-dire, suivant l'étymologie même du mot, pâtir ensemble, souffrir ensemble, être courbés ensemble sous la même nécessité, subir l'action réflexe des mêmes émotions [...] », *La morale anglaise contemporaine*, page 396.

²¹⁹ « [Sympathiser], ce ne serait pas seulement pâtir ensemble, mais vouloir ensemble et, à l'occasion, vouloir pâtir, vouloir souffrir », *La morale anglaise contemporaine*, page 398.

²²⁰ « [Sympathiser], ce serait mettre d'abord en commun les volontés, afin de mettre en commun les sensibilités », *La morale anglaise contemporaine*, page 398.

sympathie [...] serait la première forme de l'amour »²²¹, la vraie sympathie est la première forme d'un élargissement des affects.

Cette référence à *l'amour* n'est ni anodine, ni surprenante. Guyau avait déjà évoqué l'amour comme condition de compréhension d'une doctrine : on ne peut vraiment comprendre autrui que si l'on est prêt à l'aimer²²². Or, aimer suppose de dépasser la logique de la pure utilité, notamment en mettant entre parenthèses son intérêt. C'est alors seulement qu'il est possible de saisir l'idée maîtresse d'une doctrine, dans son caractère le plus propre et le plus vivant ; et de la comprendre non pas de manière externe et superficielle, mais en interne²²³ : Guyau mobilise à cet égard le terme « absorption »²²⁴ (terme physico-physiologique, utilisé pour décrire le travail de la digestion notamment), qui évoque bien d'une part la *temporalité* requise pour l'activité de compréhension, d'autre part la *profondeur* à laquelle aspire une telle méthode. Dans *Les principes de l'esthétique contemporaine*, le philosophe lavallois écrit ainsi, en conclusion de ses analyses sur la poésie de Musset :

« La profondeur de l'amour, pour Musset, se mesure à la douleur même que l'amour produit et laisse en nous : aimer, c'est souffrir ; mais souffrir, c'est savoir. »²²⁵

Or, la compréhension est requise aussi bien dans la phase d'exposition que dans la phase de critique (à ce titre, on peut dire que c'est l'amour qui assure le relais entre l'exposition et la critique) quoique le critique, qui doit trouver toutes les objections à une doctrine, est davantage porté à mettre entre parenthèses cette sympathie. La tentation est grande alors non plus d'aimer, mais de se détacher de la doctrine étudiée, de ne plus éprouver pour elle de sympathie. Par voie de conséquence, on comprend pourquoi la sympathie est une qualité primordiale du critique : du fait qu'elle tend à disparaître en raison de la spécificité même de l'examen critique, il est essentiel de la réaffirmer comme exigence.

²²¹ *La morale anglaise contemporaine*, pages 398-399.

²²² Outre les textes que nous avons déjà évoqués, nous pouvons citer aussi celui-ci : « Pour bien concevoir les autres consciences, pour se mettre à leur place et entrer en elles pour ainsi dire, il faut, avant tout, sympathiser avec elles : la sympathie des sensibilités est le germe de l'extension des consciences. Comprendre, c'est au fond sentir ; comprendre autrui, c'est se sentir en harmonie avec autrui. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 73.

²²³ Pour illustrer cette idée, il est possible d'invoquer entre autres le texte suivant, dans lequel ce qui est dit de l'œuvre d'art peut tout autant s'appliquer à l'œuvre spirituelle : « Pour bien comprendre une œuvre d'art, il faut se pénétrer si profondément de l'idée qui la domine, qu'on aille jusqu'à l'âme de l'œuvre ou qu'on lui en prête une, de manière à ce qu'elle acquière à nos yeux une véritable individualité et constitue comme une autre vie debout à côté de la nôtre. C'est là ce qu'on pourrait appeler la *vue intérieure* de l'œuvre d'art, dont beaucoup d'observateurs superficiels sont incapables. », *L'art au point de vue sociologique*, page 48.

²²⁴ « On arrive [à cette vue intérieure] par une espèce d'absorption dans l'œuvre, de recueillement tourné vers elle et distrait de toutes les autres choses. », *L'art au point de vue sociologique*, page 48.

²²⁵ *Principes de l'esthétique contemporaine*, page 153.

Que serait un critique sans sympathie – pour ainsi dire un critique associable ? Sans amour, il resterait de marbre devant l'œuvre, il lui demeurerait extérieur, indifférent, et ne pourra la comprendre²²⁶ – et toute sa critique serait stérile, précisément parce qu'elle serait sans affect de sympathie. Car « l'affection éclaire »²²⁷ ; l'affection, lorsqu'elle est sympathie, est féconde²²⁸ : elle découvre du nouveau dans l'œuvre, et le partage. Il y a une euristique de l'affect de sympathie, qui travaille à rendre la critique active, et non simplement passive, à féconder la capacité à écouter, à comprendre l'œuvre.

La sympathie s'exprime par une forme de *bienveillance* à l'égard des doctrines – quelles qu'elles soient. Il s'agit d'un principe de charité intellectuelle²²⁹. Pour Guyau, cette bienveillance est la condition selon laquelle une étude est susceptible d'être enrichissante. Peut-on donner tort ; sur ce point, à notre auteur ? Que vaut en effet un procès intellectuel à charge, animé par des sentiments d'hostilité tels qu'aucun dialogue n'est susceptible de s'instaurer ? À l'inverse, que vaut un éloge aveuglé par l'idolâtrie ? Une étude n'est-elle pas plus profitable, plus sincère, lorsque son auteur se sent l'ami de la doctrine étudiée, qu'il s'y sent lié – au point que sa critique est l'expression de ce cas de conscience aristotélicien, où il s'agit de préférer la vérité à l'amitié²³⁰ ?

Ce ne sont pas là de simples préceptes théoriques, qu'il serait beau de suivre, sans doute ; mais irréalisables en pratique. L'œuvre de Guyau atteste qu'il a presque²³¹ toujours tenté, tout au long de son intense carrière intellectuelle, de vivre cette sympathie à l'égard des doctrines qu'il étudie. Cela est particulièrement manifeste avec les théories utilitaires, qu'il présente avec une grande bienveillance et la plus grande honnêteté, alors même que sa propre théorie morale peut être interprétée comme une réaction contre la pensée utilitaire, comme une condamnation des conclusions de l'hédonisme moral. C'est que Guyau part du

²²⁶ « Celui qui traite un livre comme un passant, avec l'indifférence distraite et malveillante du premier coup d'œil, ne le comprendra vraiment point ; car la pensée humaine, comme l'individualité même d'un être, a besoin d'être aimée pour être comprise. », *L'art au point de vue sociologique*, page 48.

²²⁷ *L'art au point de vue sociologique*, page 48.

²²⁸ « Le critique idéal est l'homme à qui l'œuvre d'art suggère le plus d'idées et d'émotions, et qui communique ensuite ces émotions à autrui. C'est celui qui est le moins *passif* en face de l'œuvre et qui y découvre le plus de choses. », *L'art au point de vue sociologique*, page 49.

²²⁹ « Après tout, si la charité est un devoir à l'égard de l'homme, pourquoi ne le serait-elle pas à l'égard de ses œuvres, où il a laissé ce qu'il a cru sentir en lui de meilleur ? », *L'art au point de vue sociologique*, page 51.

²³⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre I (traduction Tricot) : « vérité et amitié nous sont chères l'une et l'autre, mais c'est pour nous un devoir sacré d'accorder la préférence à la vérité. »

²³¹ Exception faite, peut-être, de ceux qu'il nomme les « décadents » en matière de littérature, et auprès desquels il ne semble pas *vouloir* sympathiser.

présupposé, qui n'est pas sans rappeler la position d'Aristote²³², selon lequel toute théorie humaine est certainement porteuse d'une part de vérité²³³ ; et qu'à ce titre, toutes doivent être écoutées avec attention. Toutes les théories méritent notre sympathie ; y compris les erreurs les plus anciennes de l'homme, par cela même qu'elles sont anciennes²³⁴.

En ce sens, nous sommes ici aux antipodes du « *pathos de la distance* » théorisé par Nietzsche²³⁵. Le sentiment de la distance consiste dans un mouvement strictement contraire au mouvement de sympathie : le refus de s'entretenir avec tout ce qui tente de raisonner ; et le mépris envers ce qui bafoue le privilège de la pensée. Par-delà les différences de tempérament philosophique entre Guyau et Nietzsche, il y a un enjeu méthodologique majeur : Guyau entend comprendre tous les arguments et répondre à toutes les objections ; Nietzsche préfère construire une typologie des philosophes, qui seront autant de types véridiques, complets, qu'il soumettra ensuite à un examen axiologique : les arguments sont, en ce cas, seconds, puisqu'ils sont la traduction infidèle d'un mode de vie, de valeurs. En ce sens, Guyau apparaît comme un penseur plus traditionnel, au sens où l'étude des arguments constitue pour notre auteur la tâche principale du philosophe.

Il reste que la qualité de sympathie pourrait prêter à confusion ; car, radicalisée, cette sympathie ne supposerait-elle une forme de relation de dépendance affective entre la doctrine et son critique ? C'est en vue de répondre à cette objection latente que Guyau caractérise l'autre qualité éthique du critique comme étant *l'indépendance*.

²³² Aristote, *Métaphysique*, livre α : « L'étude de la vérité est, en un sens, difficile, et, en un sens facile. Ce qui le prouve, c'est que nul ne peut atteindre adéquatement la vérité, ni la manquer tout à fait. Chaque philosophe trouve à dire quelque chose sur la nature ; en lui-même, cet apport n'est rien sans doute, ou il est peu de chose, mais l'ensemble de toutes les réflexions produit de féconds résultats. De sorte qu'il en est de la vérité, semble-t-il, comme de ce que dit le proverbe : Qui ne mettrait la flèche dans une porte ? » [...] « Il est donc juste de se montrer reconnaissant, non seulement envers ceux dont on partage les doctrines, mais encore avec ceux qui ont proposé des explications superficielles : ils ont, eux aussi, apporté leur contribution et développé notre faculté de penser. » [...] « Nous avons hérité certaines opinions de plusieurs philosophes mais les autres philosophes ont été causes de la venue de ceux-là. », *Métaphysique*, a, 1, 993a30 – 993b15

²³³ « Toute doctrine, œuvre sincère de la pensée humaine, doit renfermer une part de vérité. », *La morale anglaise contemporaine*, page 195.

²³⁴ « Quand vous vous indignez contre quelque vieux préjugé absurde, songez qu'il est le compagnon de route de l'humanité depuis dix mille ans peut-être, qu'on s'est appuyé sur lui dans les mauvais chemins, qu'il a été l'occasion de bien des joies, qu'il a vécu pour ainsi dire de la vie humaine : n'y a-t-il pas pour nous quelque chose de fraternelle dans toute pensée de l'homme ? », *L'irrégulation de l'avenir*, page XXVII.

²³⁵ « Personne n'a plus aujourd'hui le courage des privilèges, des droits souverains, du sentiment de respect envers soi et envers ses pairs, - d'un *sentiment de la distance*... », *L'Antéchrist*, §43, page 97.

L'indépendance.

La seconde qualité du critique doit être son indépendance²³⁶. Cette qualité est le contrepoint de la fidélité et de l'exactitude comme vertus propres de l'exposition²³⁷ : elle ne s'y oppose pas, pourtant, mais en est le complément. L'indépendance désigne le moment où l'on cesse de suivre un auteur, d'être tributaire de son système. Il s'agit même d'une exigence : on ne saurait juger de la viabilité d'un système que lorsqu'on s'en est pour ainsi dire dégagé. Que vaut, en effet, le jugement inconditionnel d'un partisan ? Ne se voilera-t-il pas les faiblesses de son camp ? Voilà ce que la vertu d'indépendance doit éviter : l'aveuglement du fidèle dogmatique. À ce titre, on peut penser que l'indépendance vient compenser l'élan de sympathie requis pour le critique – afin qu'il ne devienne pas empathie.

On retrouve cette importance de l'indépendance concernant l'investigation métaphysique ou religieuse. L'indépendance est requise pour l'argumentation scientifique ; mais elle est tout aussi indispensable lorsqu'on passe les limites de l'expérimentation possible. La notion d'indépendance possède alors un sens proche de ce que Guyau appelle *l'anomie*. L'anomie est caractérisée par Guyau comme l'« absence de règle apodictique, fixe ou universelle »²³⁸ concernant un problème d'ordre métaphysique (c'est-à-dire relevant, à strictement parler, de l'inconnaissable – on notera la tonalité très kantienne du propos) ; l'individu est en charge de trouver lui-même la règle à partir de laquelle il s'obligera lui-même et lui seul. En matière de critique historique, l'indépendance signifie donc simplement qu'aucun principe supérieur d'autorité ne saurait être invoqué, sous peine d'aliénation. Or, la dépendance spirituelle est le fléau par excellence de la pensée : elle est même pire que la dépendance corporelle²³⁹, car elle est *interne* et en cela plus profonde. On comprend par conséquent que l'indépendance, ou l'anomie²⁴⁰, n'est pas seulement la condition requise par la critique : c'est aussi la condition de l'exercice de la pensée même.

²³⁶ « Plus tard, - quand la critique succède, dans cet ouvrage, à la simple exposition, - nous avons naturellement recouvré notre indépendance : au lieu de parler pour ainsi dire par procuration, nous avons dû parler pour notre propre compte et souvent pour le compte des adversaires les plus convaincus de la doctrine anglaise », *La morale anglaise contemporaine*, page V-VI.

²³⁷ « Dans ce volume [*La morale anglaise contemporaine*], nous avons essayé de faire mieux connaître et apprécier les doctrines anglaises sur la morale. Nous les avons d'abord exposées en toute conscience et le plus fidèlement qu'il nous a été possible ; nous nous sommes fait pour un temps le disciple des Bentham, des Stuart, des Spencer ; nous nous sommes efforcés de les défendre contre certaines objections superficielles, de marquer enfin le développement graduel et l'évolution de leurs systèmes souvent si profonds et si vrais. », *La morale anglaise contemporaine*, V.

²³⁸ *L'irréligion de l'avenir*, page 323.

²³⁹ « Vouloir gouverner les esprits est pire encore que vouloir gouverner les corps ; il faut fuir toute espèce de “direction de conscience” ou de “direction de pensée” comme un véritable fléau. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 150.

²⁴⁰ Voir par exemple *L'irréligion de l'avenir*, Introduction, page XV, où le terme d'indépendance est traité comme un synonyme du concept d'anomie : « L'absence de religion, ainsi comprise, ne fait qu'un avec une métaphysique raisonnée,

« En matière de religion ou de métaphysique, l'idéal véritable, c'est l'indépendance absolue des esprits, et la libre diversité des doctrines. »²⁴¹

Enfin, il est important, d'après Guyau, d'écouter ce que les adversaires ont à reprocher à la doctrine étudiée²⁴². Bien qu'extérieurs au système en question, puisqu'ils n'en partagent sûrement pas la même idée maîtresse, leurs critiques ont sûrement une part de vérité, qu'il s'agit de dégager, et ce, dans un souci d'exhaustivité²⁴³. L'indépendance consiste donc à recueillir auprès des objections extérieures de quoi nourrir une critique interne, née de la sympathie pour la doctrine critiquée autant que d'une sympathie pour ses adversaires ; mais c'est aussi s'apprêter à rompre avec ses propres préjugés, au profit d'un système plus large²⁴⁴.

Conclusion sur les qualités requises pour la critique.

Pour être fécond dans son activité de critique, il est donc requis d'équilibrer deux exigences qui semblent contraires : la sympathie et l'indépendance. La première ouvre le *cœur* du critique ; la seconde libère son *intelligence* de toute autorité supérieure ; mais toutes deux exaltent son activité, son vouloir. Guyau pense ici les conditions éthiques de la fécondité du critique. Le résultat de ces exigences est la critique proprement dite, jugement relatif qui extrait de la doctrine étudiée ce qu'elle a de vivant, de véridique, lorsqu'on l'a aimée longuement, au point de se permettre des objections productives. La critique est le fruit de l'implication active de l'historien dans son objet, et qui sait toujours conserver quelque chose de la doctrine mise à l'épreuve.

mais hypothétique, traitant de l'origine et de la destinée. On pourrait encore la désigner sous le nom d'indépendance ou d'*anomie* religieuse, d'individualisme religieux. »

²⁴¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 149-150.

²⁴² « Nous avons dû parler pour notre propre compte et souvent pour le compte des adversaires les plus convaincus de la doctrine anglaise », *La morale anglaise contemporaine*, page VI.

²⁴³ « Nous avons cherché toutes les objections possibles. », *La morale anglaise contemporaine*, page VI.

²⁴⁴ « Le caractère le plus remarquable de l'esprit philosophique et scientifique moderne, c'est de ne plus s'enfermer dans une doctrine, de s'ouvrir tout grand à toutes, sans crainte et sans hésitation, prêt à admettre la vérité nouvelle, prêt à recommencer tout son travail d'autrefois, à rompre avec son passé, plein de cette tranquillité que la nature apporte dans ses métamorphoses et qui ne compte pour rien les souffrances du moi, ses préjugés évanouis ou ses espérances brisées. », *La morale anglaise contemporaine*, Avant propos, page IX.

1.2 L'embryogénie comme art et science, analyse et synthèse.

La critique historique, aux yeux de Guyau, est une activité particulièrement puissante qui fait bien davantage qu'évaluer : elle est créatrice en ce qu'elle produit une entité nouvelle, même si elle suit rigoureusement l'esprit de la doctrine. C'est la raison pour laquelle Guyau caractérise cette méthode comme étant un *art* autant qu'une *science*²⁴⁵ : elle est une science (au sens d'une étude théorétique), car elle étudie la pensée sur le modèle des lois générales de la nature, comme un organisme ; elle est un art (au sens de production d'une œuvre), car elle doit réinventer les doctrines pour en éprouver toutes les conséquences.

Cette spécification de la méthode historique comme art et comme science recouvre une autre distinction conceptuelle, fondamentale dans la philosophie de Guyau, qui est celle de l'analyse et de la synthèse. Or, non seulement ces concepts jouent un rôle important dans la philosophie guyalcienne de la méthode, mais notre auteur leur attribue une signification originale.

Analyse et synthèse ne sont certes pas des concepts nouveaux. En un sens, ils sont aussi anciens que la philosophie elle-même, puisque Platon les mobilise déjà pour caractériser la dialectique²⁴⁶. Ils connaissent un renouveau important dans la pensée cartésienne, où l'analyse désigne l'entreprise de déconstruction des propositions en leurs composantes élémentaires simples, et la synthèse le travail de reconstruction des propositions à partir de ces éléments²⁴⁷. Analyse et synthèse sont des mouvements antagonistes de la *pensée*, mouvement de décomposition pour l'analyse et de composition pour la synthèse.

²⁴⁵ « L'histoire de la philosophie serait alors, en son idéal, une œuvre de science et d'art tout à la fois, de science en tant qu'elle étudie la pensée et ses lois, c'est-à-dire la vie dans sa manifestation la plus élevée, - d'art en tant qu'elle s'efforce de reproduire cette vie intellectuelle en son mouvement, en son activité et sa plénitude. », *La morale d'Épicure*, page 8.

²⁴⁶ Voir par exemple, *Phèdre*, 265c-266c.

²⁴⁷ Voir par exemple le *Discours de la méthode*, fin du second discours, où sont présentés les règles de la méthode : « Et comme la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un état est bien mieux réglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurois assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer par une seule fois à les observer.

Le premier étoit de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenteroit si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerois, en autant de parcelles qu'il se pourroit, et qu'il seroit requis pour les mieux résoudre. Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connoître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connoissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.

Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avoient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connoissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. »

Il nous semble que la façon dont Guyau appréhende ces concepts renouvelle de manière relativement originale leur signification. La difficulté est que notre auteur ne définit pas explicitement ce qu'il entend par analyse et synthèse : c'est donc au détour d'une page sur la création artistique ou sur la critique de la pensée utilitaire que l'on peut trouver, distillés, les éléments d'une théorisation de ces notions. Le but de l'examen est de montrer que Guyau déplace la problématique de l'analyse et de la synthèse sur le terrain *pratique*.

1.2.1 L'analyse et la synthèse.

1.2.1.1 L'analyse : l'activité de la conscience réfléchie.

Selon Guyau, l'analyse est, très classiquement, un phénomène de *conscience*²⁴⁸. L'analyse se caractérise par la clarté²⁴⁹ et la distinction²⁵⁰ ; elle travaille la forme, tend à isoler : « toute analyse est une décomposition »²⁵¹. Or « la décomposition est une simplification, non une complication »²⁵². L'analyse est affaire de classification, de définition, destinée à simplifier le monde qui nous entoure.

Cette simplification est aussi une perte. L'analyse tend à figer des déterminations processuelles, de manière simplificatrice et donc potentiellement fausses²⁵³ ; elle tend à spatialiser (pour le dire en termes bergsoniens) ce qui est de l'ordre de la temporalité, et ainsi à perdre la processualité même de son objet. Analyser, c'est abstraire des choses leur dynamisme, c'est décomposer en un nombre d'éléments finis²⁵⁴ ce qui est insécable et infini, et ainsi perdre la vie même des choses. L'analyse, opération d'entendement²⁵⁵, opère à la surface.

²⁴⁸ « La conscience, il est vrai, peut réagir à la longue et détruire graduellement, par la clarté de l'analyse, ... », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 215.

²⁴⁹ Parlant plus généralement de la *pensée*, Guyau écrit dans les *Vers d'un philosophe*, dans ce beau poème intitulé de manière suggestive *La pensée et la nature* :

« La pensée, en ce monde, est un hochet d'enfant ;
 Dans l'aveugle univers elle naît par surprise,
 Brille, et surnage un peu sur le flot qui se brise.
 - Fleur de clarté, légère écume des flots sourds,
 Vain jouet [...] »

²⁵⁰ « L'esprit analytique, au contraire, consiste à se représenter dans les choses plutôt les différences que les ressemblances, à préciser les contours des perceptions. », *Éducation et hérédité*, page 149

²⁵¹ *L'art au point de vue sociologique*, page 113.

²⁵² *L'art au point de vue sociologique*, page 376.

²⁵³ « Le faux, c'est notre conception abstraite du monde, c'est la vue des surfaces immobiles et la croyance en l'inertie des choses auxquelles s'en tient le vulgaire. », *L'art au point de vue sociologique*, page 112.

²⁵⁴ En posant que l'activité scientifique est l'idéal en acte de l'analyse, ce que nous démontrerons au chapitre suivant : « La science se compose d'un nombre défini d'idées, que l'entendement saisit tout entières [...] ; la poésie, au contraire, naît de l'évocation d'une multitude d'idées et de sentiments qui obsèdent l'esprit sans pouvoir être saisis tous à la fois : elle est une suggestion, une excitation perpétuelle. La poésie, c'est le regard jeté sur le fond brumeux, mouvant et infini des choses », *L'art au point de vue sociologique*, page 165.

²⁵⁵ « La science se compose d'un nombre défini d'idées, que l'entendement saisit tout entières [...] », *L'art au point de vue sociologique*, page 165.

En ce sens, il en est de l'analyse comme de la conscience, qui la produit : ils sont tous deux des résultats tardifs de l'évolution. De même que la clarté de l'analyse présuppose une synthèse, la conscience est un phénomène relativement récent dans l'histoire de l'évolution²⁵⁶, même si, naturalisme oblige (il n'y a que des degrés dans la nature, et non pas de saut), elle a sans doute toujours existé, quoiqu'à des niveaux très différenciés²⁵⁷.

Au point de vue théorique, l'analyse est porteuse de qualités et de limites : elle « marque un triomphe et un repos de l'intelligence ».

Mérites de l' « analyse », comme activité de la conscience réflexive.

Quelles raisons peut-on invoquer en faveur d'un « triomphe » de l'intelligence – par l'analyse ? Ou, du moins, pour quelles raisons l'analyse conserve-t-elle ses lettres de noblesse ?

- En premier lieu, nous pouvons désigner une raison négative : si l'analyse est une capacité de dissociation, on pourrait craindre qu'elle soit à même de dissoudre toutes les associations, mêmes celles qui sont véridiques. Or, tel n'est pas le cas selon Guyau²⁵⁸ : il se trouve même que la vérité est ce qui survit à toutes les analyses. Le vrai, ce n'est pas l'atome inanalysable, mais la synthèse qui résiste à toute tentative dissolvante de l'analyse.

- En second lieu, l'analyse assure la *rigueur logique* du raisonnement ; et garantit l'esprit de conséquence lorsqu'il s'agit de pousser à bout une argumentation. En d'autres termes, l'analyse assure la systématisation des idées, leur consistance logique – en statique (avec les problèmes que cette exigence implique en dynamique).

- En troisième lieu, l'analyse permet de se débarrasser de tous les *préjugés*, lorsque ceux-ci ont été accumulés par association²⁵⁹ (auquel cas la réflexion sépare ce qui a été

²⁵⁶ « Ce que nous pouvons affirmer en toute sûreté de cause, c'est que la vie, par son évolution même, tend à engendrer la conscience ; le progrès de la vie se confond avec le progrès même de la conscience, où le mouvement se saisit comme sensation. », *L'irréligion de l'avenir*, page 437.

²⁵⁷ « Il nous semble seulement probable que la conscience, qui est tout pour nous, doit être encore quelque chose dans le dernier des êtres, et qu'il n'y a pas dans l'univers d'être pour ainsi dire entièrement *abstrait de soi*. », *L'irréligion de l'avenir*, page 437.

²⁵⁸ « Le vrai résiste à l'analyse », *L'irréligion de l'avenir*, page 410.

²⁵⁹ Nous pensons que Guyau adhère aux analyses de Mill qui font l'éloge de l'analyse : « Ce qui constitue l'excellence de l'analyse, me disais-je, c'est qu'elle tend à affaiblir, à saper toutes les opinions qui dérivent de préjugé ; qu'elle nous donne les moyens de disjoindre les idées qui ne sont associées qu'accidentellement : nulle association quelle qu'elle soit ne saurait résister indéfiniment à cette force dissolvante », Mill, cité par Guyau dans son étude sur l'épicurisme en Angleterre in *Des suprêmes biens et des suprêmes maux*, page 389.

En effet, dans *Éducation et hérédité*, Guyau, étudiant le phénomène d'autorité parentale, entend l'épurer de toutes ses dimensions immorales, extérieures à la volonté même de l'enfant : il fait alors appel à l'analyse, qui désassocie l'obéissance de l'habitude d'obéir, et la crainte de l'habitude du châtimement après la faute « Avec le raisonnement, l'enfant doit en arriver à rejeter d'abord la crainte, puis à obéir non pas parce qu'il en a l'habitude, mais parce qu'il aime et respecte, parce qu'il aime surtout : car le respect n'est au fond que de l'affection. [...] L'analyse appliquée à la soumission par habitude a pour résultat de la détruire en la raisonnant. Pour le sentiment de crainte, l'analyse est plus fâcheuse encore : la crainte n'est morale qu'à la condition d'être spontanée, d'être produite par le respect plutôt que par la peur. Si l'enfant en vient à raisonner, il mettra dans

associé). Sans doute l'indépendance requiert-elle, en un sens, un certain esprit d'analyse capable de porter à la conscience tout ce qui est susceptible de créer un lien de dépendance irrationnel avec une idée – c'est même là un devoir du philosophe.

- Enfin, il y a dans l'activité réflexive, à laquelle se ramène l'analyse, une tendance à *l'impersonnalité* qui est, pour Guyau, un progrès certain sur le risque patent de l'égoïsme intellectuel. L'activité non réflexive, spontanée, est en effet souvent la manifestation la plus brute de l'intérêt²⁶⁰ – et la conscience réfléchie, précisément parce qu'elle est un détachement par rapport à l'immédiateté de l'existence brute et de ses besoins, est un vecteur de désintéressement, de socialisation : « la pensée rend sociable »²⁶¹ car elle est, en elle-même, déjà sociale.

L'analyse est un vecteur d'impersonnalisation ; et on comprend alors pourquoi Guyau en tire un argument immédiatement pratique, lorsqu'il affirme que la conscience réfléchie, qui produit l'analyse, « est le levier nécessaire pour produire toute action autre que le pur acte réflexe »²⁶² : l'analyse permet de s'élever au-dessus de la spontanéité immédiate et égoïste. Elle permet d'élargir le cercle d'abord étroit de son intérêt.

Double limite théorique de l'« analyse ».

- La première limite, c'est que le monde sur lequel elle travaille est un *abstrait* du monde réel, limité, fini, extérieur – et dont le risque est de se substituer au monde réel. Ce problème apparaît par exemple dans l'éviction des affects qui accompagnent l'analyse : en tant que phénomène de la conscience, l'analyse tend à n'apercevoir que des phénomènes de conscience²⁶³. En d'autres termes, elle est trop intellectuelle, et rate ainsi des dimensions du réel : il y a une illusion immanente à la conscience, qui consiste à se prendre pour le centre et la mesure de toutes choses, alors qu'elle n'est qu'une partie du tout²⁶⁴. De même que l'analyse produit des résultats souvent superficiels, extérieurs à l'objet étudié, de même la

la balance, d'une part, la satisfaction d'agir à sa guise, de l'autre, le châtement, et alors, ou il cédera par lâcheté ou il entrera dans un esprit de rébellion. [...] Il est donc très important d'empêcher que cet esprit d'analyse ne vienne trop tôt, chez l'enfant, désassocier les éléments qui constituent pour lui le respect de ses parents.», *Éducation et hérédité*, pages 24-25. L'analyse est instrumentalisée ici à des fins morales ; mais il faut craindre qu'elle ne se retourne contre la moralité même, ici le respect des parents, autrement dit l'amour.

²⁶⁰ « D'une manière générale, la conscience réfléchie est toujours plus désintéressée que l'acte irréflecti, qui a son type dans l'acte réflexe ; elle est moins directement utile à la vie élémentaire. Elle peut travailler à l'impersonnalité. », *L'irréligion de l'avenir*, page 375.

²⁶¹ *L'irréligion de l'avenir*, page 375.

²⁶² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 82.

²⁶³ « Stendhal analyse donc, et dans la perfection, les motifs conscients des actions, mais ne fait que de l'analyse, rien que de l'analyse et tout intellectuelle. », *L'art au point de vue sociologique*, page 133.

²⁶⁴ « La conscience n'est donc qu'un point lumineux dans la grande sphère obscure de la vie ; c'est une petite lentille groupant en faisceaux quelques rayons de soleil et s'imaginant trop que son foyer est le foyer même d'où partent les rayons. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78

conscience n'est que la surface de notre être, méconnaissant tout ce qui n'est pas, comme elle, clair et distinct ; et risquant fort bien de se méprendre sur cette part d'ombre que tout être porte mais qu'elle n'aperçoit pas²⁶⁵.

Si bien que nous devons préciser la nature de cette impersonnalité dont Guyau faisait auparavant l'éloge : elle ne consiste pas à admirer « une intelligence purement dépouillée et nue »²⁶⁶, une raison pure – mais un *vouloir* qui dirige cette intelligence, et avec lequel nous pouvons sympathiser²⁶⁷. C'est l'élargissement de la volonté qui provoque l'élargissement de l'intelligence, et conduit à l'impersonnalisation de la raison.

Même si l'analyse enseigne la rigueur logique, elle n'est pas à même de produire des raisons – seulement des raisonnements. Les chaînes de raison des géomètres, chères à Descartes, ne sont pour Guyau que des apparences d'arguments qui peuvent tout à fait maquiller, sous la rigueur formelle des théorèmes, une faiblesse de la volonté ou un manque de nuance²⁶⁸. Guyau reprend là à son compte la distinction pascalienne entre l'esprit de géométrie (rapporté chez Guyau à l'analyse), rigoureux, et « l'esprit de finesse », que notre auteur mentionne entre guillemets. L'analyse peut devenir un substitut commode à la pensée, et verser dans l'insincérité ou la superficialité. En d'autres termes, il faut compléter l'analyse par la *philosophie*²⁶⁹ et ses exigences.

- La seconde limite a trait à la tendance *statique* de l'intelligence, qui évide le monde de son procès évolutif. Le modèle du système comme organisme laisse alors la place au modèle du mort, sans vie, sans mouvement, crispé sur la dissociation. Ici, on peut se demander dans quelle mesure cette opposition du statique et du dynamique n'annonce pas Bergson – on remarquera néanmoins que pour Bergson, c'est l'intelligence toute entière qui tend au statique, alors que chez Guyau, c'est seulement la polarité analytique de l'intelligence.

²⁶⁵ « Ne tenir compte que de l'étroit cercle lumineux dans lequel nous nous mouvons, vouloir y borner notre vue sans nous souvenir de l'immensité qui nous échappe, ce serait souffler nous-mêmes sur la flamme tremblante de la lampe du mineur. », *L'art au point de vue sociologique*, page 166.

²⁶⁶ *L'art au point de vue sociologique*, pages 13-14.

²⁶⁷ « Supposons une suite de raisonnements abstraits sur des objets abstraits, par exemple une suite de théorèmes d'algèbre. Ce que nous y admirerons, ce ne sera pas une intelligence purement dépouillée, mais une intelligence suivant une direction, se proposant un but, faisant effort pour y arriver, écartant les obstacles, une volonté enfin et, qui plus est, une volonté humaine, avec laquelle nous sympathisons, dont nous aimons la lutte, les efforts, le triomphe. », *L'art au point de vue sociologique*, pages 13-14.

²⁶⁸ « Les mathématiques, avec leur rigueur et leur précision apparente, peuvent apprendre à cacher la faiblesse des raisons sous la force des raisonnements ; elles donnent des formules simples qui sont incapables d'enserrer la réalité et détruisent "cet esprit de finesse" qui est le sens droit de la vie. Les mathématiciens s'imaginent avoir des formules infaillibles parce qu'elles sont tirées des mathématiques, et ils en ont sur toute chose ; tout est classé, étiqueté, et d'une manière indiscutable : discute-t-on avec une formule ? », *Éducation et hérédité*, page 181.

²⁶⁹ « L'enseignement philosophique seul développe le raisonnement, ainsi que l'enseignement littéraire bien entendu », *Éducation et hérédité*, page 181.

Ces limites de l'analyse recourent les lacunes observées dans la méthode anatomique : c'est un procédé qui néglige ce qui n'est pas purement intellectuel, extérieur à ce qu'il veut étudier, et figeant la processualité de l'objet observé. Oubliant que comprendre n'est pas une activité désincarnée, promouvant une impersonnalité vide, la compréhension anatomique rate la signification fluide de la pensée ; elle se saisit de la doctrine mais elle ne la *comprend* pas. En d'autres termes, l'anatomie de la pensée humaine verse donc dans l'excès analytique, et se place trop au point de vue de la conscience pour évaluer les doctrines, négligeant les conditions affectives et éthiques requises pour une exposition et une critique vraies.

Limite pratique de l' « analyse ».

Mais l'analyse est aussi porteuse d'un autre danger, cette fois-ci au plan *pratique*. C'est cette limite qui est le plus souvent thématifiée par Guyau : elle est au fondement de l'argument original que notre auteur va avancer contre les théories utilitaires dans *La morale anglaise contemporaine*.

Cette limite découle directement de la définition de l'analyse comme pouvoir de décomposition : cette dissociation n'est pas que théorique, elle est aussi pratique, et se traduit alors par une *inhibition*. Cette thèse de Guyau, qu'il présente comme une loi psychologique, a comme signification originale que tout phénomène intérieur tend à s'altérer lorsqu'il devient conscient. Ainsi le pianiste qui joue son morceau par cœur sera-t-il perdu s'il vient à réfléchir à ce qu'il fait²⁷⁰ : l'analyse a « une force dissolvante »²⁷¹, elle altère l'action²⁷².

Cette altération peut s'entendre en deux sens :

- d'une part, elle signifie que l'analyse réflexive gêne et empêche une action préalable, que celle-ci soit spontanée²⁷³, instinctive, habituelle ou qu'il s'agisse seulement d'un acte-réflexe.

- d'autre part, cette inhibition signifie aussi que, même en l'absence d'action préalable, l'analyse enjoint à un sentiment faussé de ce qui est possible²⁷⁴, conséquemment à un risque

²⁷⁰ « Si un pianiste joue par cœur un morceau appris mécaniquement, il faut qu'il le joue avec confiance et rondeur, sans s'observer de trop près, sans vouloir se rendre compte du mouvement instinctif de ses doigts : raisonner un système d'actions réflexes ou d'habitudes, c'est toujours le troubler. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 120-121.

²⁷¹ *L'art au point de vue sociologique*, page 358.

²⁷² « Toutes les fois que la réflexion se porte constamment sur un instinct, sur un penchant spontané, elle tend à l'altérer », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 120.

²⁷³ « Nous croyons qu'il est possible de démontrer scientifiquement la loi suivante : *tout instinct tend à se détruire en devenant conscient*. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 118.

²⁷⁴ « Les analystes distinguent trop exactement ce qui est de ce qui n'est pas pour pouvoir pressentir et aider la transformation constante de l'un dans l'autre. Il y a sans doute un point de jonction entre le présent et l'avenir, mais ce point de jonction est difficilement saisissable pour l'intelligence pure », *L'irrégion de l'avenir*, page 349.

d'inaction²⁷⁵, une paralysie de la volonté. Ce n'est certes pas là une fatalité de l'analyse²⁷⁶ ; mais il s'agit de l'un de ses risques pratiques bien réels. On comprend dès lors pourquoi Guyau condamne la pratique excessive de *l'auto-analyse* introspective, qu'il juge dangereuse au point de vue du vouloir et de la moralité. Il est une auto-analyse légitime, en tant qu'elle est ponctuelle et enjoint à l'action, lorsqu'elle invite à dépasser ses limites²⁷⁷ ; mais il en est une autre illégitime, qui est une sorte de complaisance décadente dans l'inaction, qui conduit à l'immoralité et au malheur²⁷⁸. La raison de cette conséquence pathologique de l'analyse est la suivante : l'analyse portée sur le « moi » le désassocie du tout, le prend à part, l'abstrait pour ainsi dire du monde²⁷⁹ – elle abstrait donc aussi l'action, qui est le rapport du moi au monde. L'analyse qui délie est, au fond, une erreur scientifique lorsqu'elle se radicalise en atomisme : pour Guyau, « tout est un dans l'univers »²⁸⁰, et par conséquence, tout est lié²⁸¹. De même, l'analyse qui se rapporte exclusivement au moi conduit à un égoïsme borné, et constitue une erreur en matière morale.

Cette double altération de l'analyse tend donc à la couper de la synthèse en amont et en aval. En d'autres termes, et c'est là une thèse qui vaut aussi bien contre Kant que contre les morales utilitaires, la raison pure, analytique, n'est pas pratique. L'intelligence, lorsqu'elle agit seule, est stérile, soit qu'elle empêche l'action antécédente de s'exprimer, soit qu'elle ne produit pas elle-même l'action.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre le rôle négatif (sur lequel nous aurons à revenir, notamment concernant la critique guyalcienne de Spencer) de l'intelligence sur les instincts, et que Philippe Saltel nomme « effet de civilisation » : « le développement de l'intelligence s'accompagne d'épuisement et de dissolution des instincts. Ce que nous proposons d'appeler

²⁷⁵ « Les époques de décadence savent plus et peuvent moins. », *L'art au point de vue sociologique*, page 354.

²⁷⁶ « Mais peuvent-elles moins parce qu'elles savent plus ? - Nous ne le croyons pas. », *L'art au point de vue sociologique*, page 354.

²⁷⁷ « L'analyse de soi n'a de valeur qu'en tant que moyen de se dépasser soi-même, de se projeter en quelque sorte dans ce monde qui nous enveloppe, de le *découvrir* enfin, fût-ce en la plus infime mesure », *L'art au point de vue sociologique*, pages 359-360.

²⁷⁸ « Quiconque s'analyse à l'excès, est nécessairement malheureux. Si donc il est possible que l'esprit d'analyse coûte un jour à quelques-uns leur moralité, il leur coûtera en même temps le bonheur », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 122.

²⁷⁹ « Mais, où l'analyse psychologique se transforme en la plus stérile des études, parce qu'elle se fonde alors sur une erreur, c'est lorsqu'elle en vient à considérer le moi en soi et pour soi, à en faire un tout borné et mesquin, alors qu'il n'est qu'un des courants particuliers de la vie universelle », *L'art au point de vue sociologique*, page 360.

²⁸⁰ *Éducation et hérédité*, page 147.

²⁸¹ « D'un côté, la matière s'est subtilisée toujours davantage sous l'œil du savant, et le mécanisme d'horlogerie de La Mettrie est devenu tout à fait impuissant à rendre compte de la vie : la physiologie s'est affirmée – à part et au-dessus de la physique élémentaire. D'un autre côté l'individu, que l'on considérerait comme isolé, enfermé dans son mécanisme solitaire, est apparu comme essentiellement pénétrable aux influences d'autrui, solidaire des autres consciences, déterminable par des idées et sentiments impersonnels. », *L'art au point de vue sociologique*, page XLIV.

Voir encore : « Ce qui devrait nous étonner, ce n'est pas la possibilité d'une action constante des êtres les uns sur les autres ; c'est l'hypothèse contraire, à savoir que la présence d'un organisme vivant, c'est-à-dire d'un complexe de mouvements et de courants, restât sans influence sur un autre complexe semblable. », *L'art au point de vue sociologique*, page 2.

« effet de civilisation » se manifeste au moins par un affaiblissement chez les peuples comme chez les individus »²⁸². Guyau semble ici reprendre en partie les conclusions de Rousseau concernant le danger d'une raison mal utilisée²⁸³.

1.2.1.2 La synthèse : son origine inconsciente et sa visée.

Cette thèse de Guyau appelle des éclaircissements.

Notre auteur tend à déplacer le problème de l'analyse et de la synthèse sur le plan pratique. L'analyse, c'est de la conscience réflexive ; la synthèse est donc à l'origine de l'action²⁸⁴, qui a partie liée aux affects et à la volonté. Mais si l'analyse peut dissoudre une action, c'est qu'il y a de la synthèse avant la conscience²⁸⁵ : la spontanéité inconsciente de l'action est la première forme chronologique de la synthèse, dont la figure principale est l'« instinct ».

Particularités de la problématique de la synthèse inconsciente chez Guyau.

On devine alors l'élargissement considérable que Guyau fait subir à la problématique morale : ce n'est pas la conscience qui est à l'origine de toutes les conduites, loin s'en faut ; c'est bien plutôt l'inconscient qui est la cause la plus ordinaire des actions humaines.

L'originalité de Guyau va alors être double.

D'abord, il prend au sérieux la puissance synthétique de l'inconscient. L'instinct est la figure principale de la spontanéité pratique : il est donc investi d'une grande importance philosophique et morale. En effet, nous démarrons toujours dans la vie par une synthèse, qui est celle de l'hérédité même, productrice d'instinct. Or, cet instinct se manifeste par la voie de l'affectivité (volonté et sentiments). On comprend dès lors pourquoi la philosophie de Guyau fait grand cas de la dimension affective de l'homme : c'est qu'elle est là dès avant le raisonnement, et c'est toujours sur fond d'affects inconscients qu'une pensée consciente se développe. L'homme, même le plus conscient, a commencé par être un héritier de la moralité

²⁸² *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 31. On peut à cet égard citer encore Guyau lui-même : « L'art et la science, pour arriver à leur plus haut développement, exigent une dépense considérable de force ; ils usent donc, ils fatiguent le peuple chez lequel ils se produisent », *L'irréligion de l'avenir*, page 218.

²⁸³ J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Première partie : « j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé. [...] C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige [...] ».

²⁸⁴ « L'action est, de sa nature, une *synthèse* réalisée », *L'irréligion de l'avenir*, page 410.

²⁸⁵ « La conscience, il est vrai, peut réagir à la longue et détruire graduellement, par la clarté de l'analyse, ce que la synthèse obscure de l'hérédité avait accumulé chez les individus ou les peuples. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 215-216.

de ses ancêtres – ce qu'on appelle *hérédité*. Ne pas considérer comme indifférent ce passé de l'humanité est donc essentiel.

Ensuite, Guyau considère le lien de dépendance génétique qui relie la conscience à l'inconscient. La conscience analytique n'est ni la condition normale de l'existence²⁸⁶, ni même un phénomène à part²⁸⁷. Naturalisme oblige, Guyau insiste sur la continuité entre inconscient et conscient, et même sur leur relation de dépendance génétique²⁸⁸ – même si dans cette continuité, il est nécessaire de prendre en compte les effets de perturbation de la réflexion analytique.

Dès lors, plusieurs questions se posent : comment l'instinct est-il devenu synthétique ? Existe-t-il un point de vue où l'instinct et la conscience cessent de se contredire, et où ils s'harmonisent ? La conscience peut-elle devenir synthétique ; et à quelles conditions ? Bref, comment s'organise une synthèse pratique ?

En attendant de montrer dans une troisième partie comment notre auteur éprouvera ces problèmes, nous croyons devoir insister dès maintenant sur le renouveau problématique et ses enjeux que Guyau insuffle à la question morale : il s'agit d'étudier les rapports de l'inconscient et du conscient au point de vue de la synthèse pratique, mais en considérant que l'inconscient est spontanément synthétique – et que son rôle est déterminant dans toute synthèse pratique²⁸⁹. Une morale qui n'accorderait pas une place à l'inconscient serait ainsi une morale fragmentaire. Les théories qui ne reconnaissent de puissance d'agir qu'à la conscience souffrent d'une myopie concernant le vrai fond de l'activité humaine. N'est-ce point pourtant ce qu'ont fait la plupart des moralistes (non seulement jusqu'à l'époque de Guyau ; mais encore après lui) : promouvoir exclusivement la conscience, et se défier des synthèses obscures de l'inconscient ? S'insurgeant contre le monopole traditionnel de la conscience en morale, Guyau propose d'explorer un domaine d'investigation fécond et trop

²⁸⁶ « Croire que la plupart des mouvements partent de la *conscience* et qu'une analyse scientifique des ressorts de la conduite doit tenir compte seulement des mobiles *conscients*, ce serait sans doute être dupe d'une illusion [...] nous devons reconnaître que la conscience embrasse une portion assez restreinte de la vie et de l'action. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78

²⁸⁷ « Supposer ainsi démontrée l'indépendance du conscient par rapport à l'inconscient, c'était commencer par un postulat que rien n'autorise. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 83.

²⁸⁸ « Même les actes qui s'achèvent dans la pleine conscience de soi ont, en général, leur principe et leur première origine dans des instincts sourds et des mouvements réflexes. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page ; « Le ressort *naturel* de l'action, avant d'apparaître dans la conscience, devait déjà agir au-dessous d'elle, dans la région obscure des instincts », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78 ; « Mais au lieu de chercher une explication au-dessus de l'intelligence, dans l'incompréhensible libre-arbitre, chez-là au-dessous, et vous la trouverez dans la sensibilité. », *Éducation et hérédité*, page 61.

²⁸⁹ « La plupart des moralistes ne voient guère que le domaine de la conscience ; c'est cependant l'inconscient ou le subconscient qui est le vrai fond de l'activité. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 215.

peu abordé : celui de cette zone trouble entre l'inconscient et le conscient, entre l'instinct et la réflexion. Cette exploration des frontières entre conscient et inconscient est même, d'après notre auteur, la spécificité de la discipline morale²⁹⁰.

Nous verrons plus loin l'origine de cet intérêt guyalcien pour les pouvoirs de l'inconscient. Nous trouvons remarquable que Guyau, après avoir si radicalement posé le problème, ne recule pas devant la difficulté, et décide de l'intégrer à sa propre théorie. Il nous semble à cet égard que Guyau explore une proposition inédite dans l'histoire de la philosophie morale.

Nécessité de compléter la synthèse par l'analyse.

Il ne faut évidemment pas en conclure que la synthèse soit l'apanage de l'inconscient – cette idée serait fausse *de fait* et *de droit*.

De fait, car si d'une part la conscience peut, par l'analyse, dissoudre les synthèses instinctives et les associations inconscientes, elle peut aussi engendrer de nouvelles synthèses en tant qu'elle est également un pouvoir pratique (mais il faudra alors définir précisément quelle est la nature de ce pouvoir).

De droit, Guyau ne pense pas que l'avenir de la moralité se joue sur le terrain de l'inconscient, du mécanisme aveugle : le terme de l'évolution morale ne saurait être une forme d'automatisme tel que le suppose Spencer. Si la vie « se dédouble pour ainsi dire chez l'homme en vie inconsciente et vie consciente »²⁹¹, et que jusqu'à présent la philosophie a privilégié le pouvoir de la conscience, il n'en demeure pas moins que ce dédoublement est irréductible. Le progrès des connaissances est tel que la conscience est amenée à jouer un rôle de plus en plus important – à commencer par son « effet de civilisation », lequel dissout ce que l'instinct avait accumulé au fil du temps sous forme d'action condensée.

Par conséquent, le rôle moral de la conscience est déterminant. Elle est un fruit de l'évolution, et, comme telle, *nécessaire* ; mieux encore : elle est un concentré d'évolution²⁹² : elle est plus complexe que ce que l'on nomme inconscient²⁹³, et constitue une nouvelle

²⁹⁰ « Étant données d'une part la sphère inconsciente des instincts, des habitudes, des perceptions sourdes, d'autre part la sphère consciente du raisonnement et de la volonté réfléchie, la morale se trouve sur la limite de ces deux sphères : elle est la seule science qui n'ait ainsi pour objet ni des faits purement inconscients ni des faits purement conscients », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 83.

²⁹¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 215.

²⁹² « La conscience est de l'action concentrée, solidifiée, cristallisée en quelque sorte. », *Éducation et hérédité*, page 217.

²⁹³ « Le terme de conscience sert à désigner un état mental qui, dans ses conditions physiologiques, est certainement plus complexe que l'état d'inconscience », *Éducation et hérédité*, page 217.

puissance pour l'homme²⁹⁴. Il s'agira pour Guyau de comprendre comment la conscience peut produire de l'action – et non seulement la dissoudre. Une philosophie conséquente ne peut évidemment pas faire l'économie d'une implémentation de la conscience dans le système généralisé de la moralité²⁹⁵. Il s'agit au contraire, pour Guyau, de comprendre l'articulation, la complémentarité possible entre l'inconscient et le conscient.

Si la conscience peut inhiber l'action, elle n'est pas destinée à lui faire obstacle.

C'est ainsi que la production de toute œuvre est le produit de la synthèse et de l'analyse. À l'origine, il y a d'abord un chaos d'affects, de volontés (une synthèse spontanée), qui tend à organiser peu à peu, à s'ordonner sous l'effet de la conscience (analyse réfléchie)²⁹⁶; la synthèse finale inclut donc la phase d'analyse. Mais au lieu d'indexer la synthèse sur l'analyse (qui produirait alors des œuvres trop intellectuelles, et partant superficielles²⁹⁷), c'est l'analyse, fruit tardif de l'évolution, qui est seconde, et qui doit travailler à partir de la synthèse.

1.2.1.3 Résumé sur les rapports de l'analyse et de la synthèse.

Nous voyons dans quelle mesure Guyau suspend l'analyse à la synthèse : il place la question du rapport entre ces deux concepts dans une problématique du conscient et de l'inconscient, de la raison et de l'instinct. Analyse et synthèse étaient traditionnellement des concepts essentiellement théoriques ; c'est désormais à l'aune de leur puissance pratique qu'ils sont envisagés tous deux. Le déplacement problématique nous paraît inédit, et particulièrement fécond.

Du reste, le rapport qui régit ces deux notions est lui aussi bouleversé. Hyper valorisée dans la philosophie spéculative, l'analyse encourt le risque de la stérilité pratique et de l'inaction. C'est dire que le statut de l'inconscient est lui aussi profondément réformé : non seulement il est premier chronologiquement, mais il est encore prégnant sur le plan pratique. Sa légitimité trouve sa source dans le passé, condensé sous forme d'instincts.

²⁹⁴ « Cet état [de conscience], une fois produit, constitue (même au point de vue physiologique) parmi les forces composantes qui agissent en nous, une nouvelle unité de force. », *Éducation et hérédité*, page 217.

²⁹⁵ « Pourtant la tâche du philosophe est de raisonner ses instincts mêmes ; il doit s'efforcer de justifier l'obligation, quoique l'effort même pour justifier le sentiment moral risque de l'altérer, – en rendant l'instinct conscient de lui-même, en rendant réfléchi ce qui était spontané. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 122.

²⁹⁶ « Créer, pour l'artiste ou le penseur, suppose deux choses, d'abord une synthèse spontanée et confuse, puis l'ordre et l'analyse apportés dans cette synthèse. Créer, c'est en un certain sens unifier (tout est un dans l'univers) ; mais c'est aussi voir la variété dans l'unité indistincte des choses. », *Éducation et hérédité*, page 147.

²⁹⁷ « Une clarté, une limpidité parfaite, qui tient souvent à ce qu'on ne va pas jusqu'au fond du sentiment dernier et obscur, ou à ce qu'il n'y a pas de sentiment, pas de cœur, rien que des idées, des motifs puérils ou raffinés, des surfaces. Cela est trop conscient, ou du moins trop raisonné et trop sec. », *L'art au point de vue sociologique*, pages 133-134.

Mais Guyau ne s'en tient pas au constat du risque de pathologie de l'analyse : il entend y remédier. Car si l'instinct a pour lui le poids du passé, l'analyse seule est capable d'inventer librement l'avenir. Dans quelle mesure l'analyse, procédant sur fond de synthèse préalable, peut-elle prétendre à une synthèse supérieure, et telle qu'elle ne contredise ni l'obscurité de la synthèse primitive, ni la clarté de l'analyse ? Comment, en d'autres termes, rationaliser les instincts ? Voilà le problème qui se pose à Guyau, et qui résulte de l'élargissement de sa problématique morale : relativiser la place et le statut de la conscience dans le domaine de l'agir, considérer l'inconscient comme tenant un rôle à jouer, et susceptible d'évolution – par la conscience.

C'est dès lors le statut de la théorie philosophique elle-même qui se trouve engagé par ces considérations. Toute doctrine a des effets pratiques ; toute analyse a des conséquences sur les synthèses. La pensée n'est pas indifférente à l'existence. Par conséquence, une théorie peut aussi bien inhiber l'action que la produire. Lorsque la méthode anatomique survalorise l'analyse et risque de verser dans une dissolution de toute synthèse, l'embryogénie tente de faire sa part à la synthèse et à l'inconscient, réservoir de synthèses spontanées. Si la lutte contre la méthode anatomique est porteuse d'enjeux épistémologiques, elle a également un intérêt proprement moral.

Les théories morales ne sont pas des descriptions extérieures, mais rétroagissent sur la pratique. Le philosophe n'est pas spectateur, mais acteur de la vie morale. Prétendre le contraire, ce n'est pas s'abstenir de créer des effets, c'est seulement ne pas s'apercevoir qu'on en produit de négatifs.

Progressivement, la méthode de Guyau met en place non seulement le procédé par lequel il va exposer et critiquer les théories, mais l'influence pratique que son commentaire est censé produire. Cette influence, nous venons de le voir, peut se comprendre par sa redéfinition pratique de l'analyse et de la synthèse.

1.2.2 La science et l'art.

La méthode embryogénique mêle analyse et synthèse. D'autre part, Guyau affirme que l'histoire de la philosophie est idéalement « une œuvre de science et d'art tout à la fois ». Pour comprendre tout l'enjeu de cette proposition, il faut approfondir ce que Guyau nomme science et art.

Nous venons de voir qu'analyse et synthèse sont des concepts qui renvoient à deux milieux²⁹⁸ hétérogènes du psychisme humain : le conscient et l'inconscient. Analyse et synthèse sont aussi des modalités de la production morale.

Or, il est un genre d'activité humaine qui tend à polariser les caractères de l'analyse : la *science*. À l'inverse, il est une autre activité humaine qui vise à incarner les déterminations de la synthèse : *l'art*.

1.2.2.1 La science et l'art comme paradigmes respectifs de l'analyse et de la synthèse.

La science foncièrement analytique.

Dans *L'art au point de vue sociologique*, la science est rapportée explicitement à une activité essentiellement analytique²⁹⁹. Cette activité est décrite comme possédant deux temps essentiels :

- dans un premier temps, proprement analytique, les phénomènes sont relevés et énumérés de manière juxtaposée. Nous sommes ici dans une logique de compilation quantitative des informations dans laquelle le temps n'a pas de dimension organique, mais une fonction d'accumulation³⁰⁰. L'évolution est linéaire.

- dans un second temps, il est question de subordonner ces faits à des « lois abstraites ». Pour Guyau, il y a une continuité entre l'énumération patiente des phénomènes et l'énonciation de lois. Pourtant, cette phase nous paraît plus synthétique : les faits ne sont-ils pas rassemblés, synthétisés à l'aune de l'unité d'une loi ? Le génie d'un Kepler, par exemple, n'est-il pas un génie fondamentalement *synthétique*, qui assujettit l'accumulation des observations analytiques d'un Tycho Brahé à des lois unifiantes ?

²⁹⁸ Guyau utilise à cette occasion une très intéressante métaphore optique : « L'objet de la science des mœurs est de constater comment l'action produite par l'effort seul de la vie, sort sans cesse du fond inconscient de l'être pour entrer dans le domaine de la conscience ; comment ensuite l'action peut se trouver réfractée dans ce milieu nouveau, souvent même suspendue ; par exemple, quand il y a lutte entre l'instinct de vie et telle ou telle croyance d'ordre rationnel. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 83-84.

²⁹⁹ « La science expérimentale, en son ensemble, est une analyse de la réalité, qui note les faits l'un après l'autre, puis en dégage les lois abstraites. », *L'art au point de vue sociologique*, page 22.

³⁰⁰ « La science recueille donc lentement les petits faits, amassés un à un par d'humbles travailleurs ; elle laisse le temps, le nombre et la patience accroître lentement son trésor. », *L'art au point de vue sociologique*, page 22.

L'art synthétique.

Nous ne pouvons répondre à cette difficulté qu'après avoir observé que l'art relève pour Guyau de la puissance synthétique³⁰¹, qu'il comprend en deux moments :

- le premier moment est celui de la (pré)supposition de lois à partir desquelles on suppose le réel connu.
- le second moment est celui du dépassement de ce réel, par une production de l'esprit qui devance et dépasse les lois. Ce dépassement est le fait du *vouloir* (Guyau parle en effet d'effort propre au processus de création artistique).

Ces deux phases sont, dans la création artistique, largement entremêlées, car si l'art est une négation du réel, il en « devance » néanmoins les exigences en proposant une réalité alternative, avec ses propres lois. C'est que l'art, à la différence de la science qui est déterminée par sa « patience » et sa soumission à l'étrangeté des faits, est caractérisé par son impétuosité : le rythme du processus de création artistique est libre, il peut tantôt être *largo*, tantôt *prestissimo*. Dans tout art, il y a une part d'improvisation, qui n'a guère souci du réel que pour s'en démarquer, que pour créer un second ordre de réalité.

Il semblerait donc qu'entre la science et l'art, il y ait une frontière strictement définie, la même qui sépare l'analyse de la synthèse. Pourtant, en dépit de leurs différences manifestes aux yeux de Guyau, on pressent que science et art empruntent l'un à l'autre des déterminations qui semblaient les caractériser en propre, si bien qu'ils ne constituent pas des paradigmes purs, le premier de l'analyse, le second de la synthèse.

1.2.2.2 Entrecroisement créateur de l'art et de la science.

L'analyse dans l'art.

L'art même ne saurait se constituer comme synthèse originale s'il ne présupposait pas un réel auquel il tente d'échapper. Certes, ce réel en question n'est pas rigoureusement une analyse, un raisonnement³⁰². Mais il est gros, selon Guyau, de tout un ensemble de conceptions scientifiques que l'artiste ne peut pas ignorer, de fait et de droit³⁰³. Il y a là, sans

³⁰¹ « L'art n'a point cette patience ; il improvise, il devance le réel et le dépasse ; c'est une *synthèse* par laquelle on s'efforce, étant données ou simplement supposées les lois du réel, de reconstruire pour l'esprit une réalité quelconque, de refaire un monde partiel. Faire une synthèse, créer, c'est toujours de l'art », *L'art au point de vue sociologique*, page 23.

³⁰² « Le raisonnement même, en tant qu'il précède la conception de l'œuvre, semble un signe de médiocrité : c'est l'opposé du génie », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 137.

³⁰³ « Le monde s'est tellement compliqué pour nous, et nous-mêmes nous sommes devenus à nos propres yeux si complexes, que l'imagination créatrice du romancier doit opérer sur des matériaux toujours plus multiples et plus vastes : aucun détail ne

doute, une tension forte dans les exigences de Guyau : que faut-il comprendre par « *réel* », sachant que d'un côté, notre auteur affirme que l'art doit dépasser le réel, objet de l'analyse scientifique ; d'un autre côté, que l'art doit se conformer au réel, voire même que le réel est la fin de l'art ? Nous aurons à revenir sur ce statut particulier de l'art dans la pensée de Guyau, qui dialectise de manière originale le réel et l'idéal, non pour les séparer, comme le montre Annamaria Contini, mais pour en offrir au contraire un « modèle de réalisation complète, immédiate »³⁰⁴.

Mettant temporairement entre parenthèses le rapport original de l'art à l'analyse, nous voyons Guyau stipuler explicitement³⁰⁵ que si la synthèse proposée par l'artiste se rapporte à de l'improvisation, elle n'en est pas pour autant une pure création instinctive, chaotique en tant qu'elle refuserait toute forme d'ordonnancement. La synthèse artistique requiert toujours l'analyse, comme mise en ordre méthodique de l'œuvre. Une symphonie de Beethoven, un poème de Goethe ne sont pas le produit brut du seul instinct, fut-il génial – mais relèvent toujours aussi de la conscience réfléchie et analytique. Si la synthèse est une condition nécessaire de l'art, elle n'est pas une condition suffisante.

La synthèse dans la science : l'hypothèse.

La science, quant à elle, a un versant synthétique manifesté dans ce second temps que nous avons évoqué plus haut, lequel consiste dans la détermination de lois abstraites. Ces lois, en effet, ne sont pas simplement *déduites* analytiquement de l'amas des faits recueillis ; il y a de la découverte, de la création dans l'établissement des lois scientifiques. Cette création, c'est *l'hypothèse*, qui dépasse l'immédiateté du donné, et se trouve donc investi d'une dimension synthétique.

Mais cette synthèse de l'hypothèse, en science comme en art, n'est pas le fruit du pur entendement, mais de *l'inconscient*³⁰⁶. Non seulement il y a dans la science un principe de devancement du réel (l'hypothèse) qui échappe à l'intelligence analytique, mais ce principe

peut plus être négligé. L'écrivain, pas plus que le peintre, ne tentera aujourd'hui de nous représenter des êtres qui seraient hors des lois et des classes où nous savons qu'ils sont rangés. [...] Les sciences et la philosophie ont tellement pénétré notre société moderne, qu'il est juste de dire que nous ne voyons plus le monde et les hommes du même œil que nos grands-pères. La tâche du romancier étant précisément de représenter la société sous le jour où tous la voient, il ne peut se maintenir dans une complète ignorance scientifique, en retard sur ses contemporains : il ne saurait les intéresser à ce prix [...] Un roman est un miroir qui reflète ce que nous voyons, non ce que nous ne voyons pas encore », *L'art au point de vue sociologique*, page 150.

³⁰⁴ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 279.

³⁰⁵ « Créer, pour l'artiste ou le penseur, suppose deux choses, d'abord une synthèse spontanée et confuse, puis l'ordre et l'analyse apportés dans cette synthèse. Créer, c'est en un certain sens unifier (tout est un dans l'univers) ; mais c'est aussi voir la variété dans l'unité indistincte des choses. », *Éducation et hérédité*, page 147.

³⁰⁶ « Il y a quelque chose d'instinctif et d'inconscient dans la marche de l'esprit toutes les fois que son objet n'est pas déterminé d'avance ; or la science, en sa partie la plus haute, ne vit, comme l'art même, que par la découverte incessante. », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, pages 140-141.

même est ce qui fait la fécondité de la science, que Guyau réserve au *génie*, entendu comme puissance de synthèse³⁰⁷ ; sous réserve de soumission de ce principe à l'analyse, c'est-à-dire aux faits d'une part, à l'appareil logique d'autre part. Si la science nous apprend quelque chose du réel, c'est parce qu'elle est, en quelque sorte, une activité artistique. En ce sens, le génie est de même nature en science et en art³⁰⁸ ; aussi Guyau peut-il penser l'activité synthétique du savant sur le modèle de la création artistique : « L'hypothèse est une sorte de roman sublime, c'est le poème du savant »³⁰⁹. Au sein même de la science, et même dans ce qu'il y a de plus créatif en elle, il y a donc un principe qui échappe à la pure analyticité. L'analyse est une condition nécessaire de la science, mais non suffisante ; à elle seule, elle serait incapable de produire une grande   uvre³¹⁰.

Il est possible d'aller plus loin encore dans la convergence des activités artistiques et scientifiques, en précisant le procédé synthétique de l'inconscient. Nous avons vu que la science dépasse l'analyse par l'hypothèse ; or, l'hypothèse consiste à « deviner » les motifs qui se cachent derrière les apparences phénoménales. Deviner, c'est en quelque sorte se mettre à la place de l'auteur pour tenter de percer ses motivations. Or, c'est très exactement dans cette capacité à délaisser le rôle de spectateur, qui analyserait de l'extérieur le spectacle de la nature, et à endosser celui de créateur, qui comprend les   v  nements de *l'intérieur*, que Guyau fait consister le processus de création synth  tique³¹¹. Le savant, pour autant qu'il dépasse les faits, pour autant qu'il tente de faire œuvre synthétique de génie, tente donc, à l'instar de l'artiste, de *recréer la nature*³¹². Le fond de l'activité créatrice en science est profondément identique au processus de création artistique : il s'agit de se placer, en tant qu'auteur, à l'intérieur du monde   tudi  ³¹³. Cette « vue intérieure » prend la forme d'une

³⁰⁷ « L'art ne peut réaliser au dehors ses conceptions sans le génie, qui n'est autre chose qu'un *instinct* créateur. » ; « maintenant, cet instinct spontané, qui semble seul constituer le vrai génie, [...] », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, pages 137-138.

³⁰⁸ « C'est la même faculté qui fit deviner à Newton les lois des astres et à Shakespeare les lois psychologiques qui régissent le caractère d'un Hamlet ou d'un Othello. », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 141.

³⁰⁹ *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 141.

³¹⁰ « Quoi qu'en pensent nos "parnassiens" modernes, le calcul, la patience, la méthode, la bonne volonté sont impuissants à produire une grande œuvre », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 137.

³¹¹ « Comme le poète, le savant a besoin sans cesse de se mettre à la place de la nature et, pour apprendre comment elle fait, de se représenter comment elle pourrait faire si on changeait les conditions de son action », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 141.

³¹² « L'art de l'un et l'autre dans des circonstances nouvelles, c'est de placer les êtres de la nature dans des circonstances nouvelles, comme des personnages agissants, et ainsi, autant qu'il est possible, de renouveler la nature, de la créer une seconde fois. », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 141.

³¹³ « La science, en face de l'inconnu, se comporte donc à beaucoup d'égards comme la poésie et réclame le même instinct créateur. Pour la faire avancer, il faut une puissance d'intelligence intuitive amassée par plusieurs générations ; il faut cette "vue intérieure" dont parle Carlyle, *insight*, qui pressent le vrai ou le beau avant d'en avoir la parfaite connaissance. », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, pages 141-142.

intuition, comme ce qui conditionne la création : par là, le scientifique, aux yeux de Guyau, devient artiste au sens propre³¹⁴, et non plus par métaphore.

1.2.2.3 Différences entre l'art et la science : l'intérêt et l'objet.

La science requiert donc, à l'instar de l'activité artistique, un processus synthétique. Nous avons relevé les marques de la création : elle relève de l'inconscient ; elle se manifeste par un *tempo* libre, non subordonné aux faits, qui dépasse même le particulier par l'élaboration de l'hypothèse ; et ce dépassement est conditionné par une modification topologique, qui consiste à se placer à l'intérieur du monde considéré, *comme si* l'artiste était leur créateur. À ce titre, hormis les règles de subordination de la synthèse à l'analyse (l'analyse comme priorité de la science ; la synthèse comme priorité de l'art), rien ne semble distinguer la synthèse scientifique de la synthèse artistique.

La science et l'art comme figures respectives du désintéressement et de l'intérêt.

Il semble y avoir un point de divergence important entre la science et l'art, et qui concerne leurs visées respectives. Par visée, nous entendons *l'effet* qui est produit par ces activités.

La science a un but explicatif, qui consiste à enserrer la réalité étudiée dans un « réseau de nécessités »³¹⁵, qui « nous fait connaître l'ordre réel de causation des phénomènes »³¹⁶. Le but de la science est donc d'être, selon Guyau, foncièrement désintéressée, et son résultat est tout impersonnel³¹⁷. Bien sûr, il peut arriver que ces résultats soient des instruments mis à la disposition de l'agir³¹⁸ ; mais ce n'est pas là sa vocation, sans quoi la science aurait une fonction utilitaire que Guyau lui dénie fondamentalement³¹⁹. La

³¹⁴ « Faire une synthèse, créer, c'est toujours de l'art, et, sous ce rapport, le génie créateur dans les sciences se rattache lui-même à l'art ; les inventions de la mécanique appliquée, la synthèse chimique sont des arts », *L'art au point de vue sociologique*, page 23.

³¹⁵ *L'irréligion de l'avenir*, page 71.

³¹⁶ *L'irréligion de l'avenir*, page 71.

³¹⁷ « La science n'a d'autre but qu'elle-même ; rien n'existe pour elle en dehors du résultat obtenu, l'homme ne compte qu'en tant que moyen, mis de côté dès qu'il cesse d'être utile : il ne ferait que retarder, embarrasser sa marche », *L'art au point de vue sociologique*, page 151.

³¹⁸ « [La science] nous fait connaître l'ordre réel de causation des phénomènes, et par là nous permet de modifier cet ordre quand il nous plaît : en nous montrant notre dépendance, elle nous donne l'idée et le moyen de conquérir une liberté relative », *L'irréligion de l'avenir*, page 71.

³¹⁹ « Rabaisée au rang d'instrument, la vérité ne mérite plus que je la cherche pour elle-même et n'est plus digne de mon enthousiasme. [...] La pensée ne reste entière, semble-t-il, que si elle croit en elle-même et en sa dignité. Au contraire, croire que la pensée ne vaut que par le plaisir qu'elle donne, c'est peut-être, en lui enlevant sa valeur, lui enlever sa puissance. Si je ne pense que pour jouir, je penserai moins ; si je ne cherche la vérité que dans un but pratique et "industriel", pour ce qu'elle me rapportera, je courrai grand risque de ne pas la trouver. », *La morale anglaise contemporaine*, page 411.

même logique anti-utilitaire prévaut pour la communication de l'idée scientifique³²⁰. Car si la logique de la vérité est asservie à l'intérêt, « quel intérêt ai-je à répandre une vérité qui me causera de la douleur ? »³²¹ : la logique de l'intérêt est contre-productive en matière de science³²². La visée de la science est le vrai – relatif, qui présuppose le désintéressement sensible.

La logique de l'art est toute autre : sa visée est de produire une émotion esthétique. Or, la théorie de Guyau consiste à « reculer de plus en plus les frontières de l'esthétique et d'élargir le domaine du beau »³²³, en conséquence de quoi il croit pouvoir repérer de l'émotion esthétique jusqu'au niveau de la sensation la plus élémentaire. L'argument est le suivant : concevant d'une part le beau comme ce qui produit une stimulation générale et un élargissement du vouloir, de la sensibilité, de l'intellect³²⁴ ; considérant d'autre part que toute sensation est par soi agréable³²⁵, Guyau en conclut que la sensibilité brute est de l'émotion esthétique en puissance³²⁶. Or, « l'art est un ensemble méthodique de moyens pour produire cette stimulation générale et harmonieuse de la vie consciente qui constitue le sentiment du beau », si bien que l'art doit être pensé dans l'optique de la vie, comme ce qui est à même de l'intensifier, de l'étendre. On pourrait reprendre au compte de Guyau la phrase de Nietzsche : « l'art est le grand stimulant de la vie : comment pourrait-on l'appeler sans fin, sans but, comment pourrait-on le comprendre comme dénué de but, comme dénué de fin, *l'art pour l'art* ? »³²⁷. Ce principe de l'intéressement est également au principe de la diffusion de

³²⁰ « La tâche du penseur est double : une fois la vérité découverte, il faut qu'il la communique et la répande. Là encore, n'est jamais besoin d'un certain désintéressement ? », *La morale anglaise contemporaine*, page 411.

³²¹ *La morale anglaise contemporaine*, page 413.

³²² Cf. les pages de Guyau contre une forme d'américanisme en science, dont l'esprit est essentiellement utilitaire et industriel, dans *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 111 : « L' "américanisme", cette science toute terre à terre, tout industrielle et mercantile, n'est pas seulement l'adversaire de l'art, mais aussi de la vraie science : dans la science, malgré l'importance croissante des applications pratiques, les spéculations théoriques et désintéressées sont toujours le premier moteur, le ressort de tout progrès. Aussi l'américanisme finirait-il par faire oublier non seulement l'art, mais la science : c'est donc l'ennemi commun. Il se détruirait d'ailleurs lui-même si jamais il triomphait complètement chez un peuple, parce qu'il se transformerait rapidement en routine, abaisserait l'intelligence et entraînerait la perte de la nation qui l'aurait favorisé à l'excès. Nous devons donc lutter contre les tendances trop exclusivement utilitaires que peut prendre à certains moments l'esprit national [...] ».

³²³ *L'art au point de vue sociologique*, page 8.

³²⁴ « L'émotion esthétique, causée par la beauté, se ramène en nous à une stimulation générale et, pour ainsi dire, collective de la vie sous toutes ses formes conscientes (sensibilité, intelligence, volonté) », *L'art au point de vue sociologique*, page 16.

³²⁵ Guyau propose une théorie de la sensation qui repère trois moments (*Principes de l'esthétique contemporaine*, pages 72-73) : 1. le choc (qui mesure l'intensité et la qualité de la sensation, sa vivacité) 2. la tonalité (qui en mesure le plaisir ou le déplaisir, dépendant de l'utilité ou de la nuisance de la sensation) 3. Le timbre ou la diffusion nerveuse (la sensation s'élargit et excite sympathiquement le système nerveux, les émotions et la volonté). C'est au moment de la diffusion nerveuse que la sensation prend une teneur esthétique ou anti-esthétique : soit elle solidarise des états de conscience (auquel cas elle est esthétique), soit elle les désagrège (auquel cas elle est anti-esthétique).

³²⁶ « Si toute sensation peut avoir un caractère esthétique, quand et comment acquiert-elle ce caractère ? – C'est là, nous l'avons déjà dit, une simple affaire de degré, et il ne faut pas demander des définitions du beau trop étroites, contraires par cela même à la loi de continuité qui régit la nature. Il faut dire aux adorateurs du beau ce que Diderot disait aux religions exclusives : Élargissez votre Dieu. », *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 72.

³²⁷ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Incursions d'un inactuel, §24, page 190.

l'émotion esthétique, sa socialisation : une œuvre d'art n'est belle que pour autant qu'elle intéresse le spectateur, qu'elle capte ou sa volonté, ou son intelligence, ou sa sensibilité : « le roman doit être intéressé »³²⁸, et il en est ainsi de toute œuvre d'art.

La distance qui sépare l'art de la science est désormais évidente : la science est désintéressée (ou plutôt produit un intérêt essentiellement intellectuel), alors que l'art épanouit la sensibilité aussi bien que la volonté et l'intelligence. Une théorie scientifique peut être ennuyeuse, jamais en revanche l'œuvre d'art ne doit lasser, sous peine de ne pas satisfaire à l'effet qui le sien : la stimulation de la vie³²⁹. Science et art se distinguent donc par leurs *effets*.

Nous pensons néanmoins que cette opposition même n'est pas radicale. Cela tient au concept d' « intérêt », qui tend à être surdéterminé chez Guyau. Luttant contre la tendance utilitaire, qui ramène l'intérêt à une figure instrumentale de l'égoïsme (l'utile), Guyau défend aussi une position naturaliste, dans laquelle l'intérêt peut être amené naturellement à s'élargir, et ne se rapporte pas nécessairement à de l'égoïsme. C'est dans le premier sens qu'il faut entendre le caractère non utilitaire de la science : elle n'est pas une figure de l'égoïsme ; est-ce à dire dès lors qu'elle est *sans intérêt* ? Elle peut être sans intérêt *immédiat* du point de vue de la sensibilité et du vouloir ; mais Guyau mobilise lui-même le terme d' « intérêt scientifique » pour qualifier le ressort de l'activité savante – et peut-il en être autrement ? Une activité comme la science peut-elle être désintéressée *a priori* – ne serait-on pas condamné dès lors à lui être *indifférent* ? Ici, le désintéressement nous paraît être spécifiquement un désintéressement sensible, quant à l'utilité, quant au plaisir ; en aucun cas un désintéressement total, sans quoi la recherche de la vérité ne rentrerait plus sous les lois générales de la vie.

En revanche, c'est dans le sens d'un intérêt de la vie qu'il faut entendre la critique du désintéressement en art : non pas d'un intérêt étroit, égoïste, mais d'un plaisir qui se sociabilise, qui tend à se partager. En ce sens, la question de l'intérêt n'oppose pas la science et l'art : tous deux sont désintéressés au sens d'un intérêt seulement utilitaire ; mais peuvent très bien être intéressés, au sens d'un intérêt supérieur, communicable par sympathie – par la voie de la raison pour la science, des affects pour l'art.

³²⁸ *L'art au point de vue sociologique*, page 149.

³²⁹ « Il est faux que la science et le roman ne fassent qu'un. Et leur effet n'est pas le même : la science peut être ennuyeuse, le roman doit être intéressant ; jamais un roman ne sera un traité scientifique. », *L'art au point de vue sociologique*, page 149.

Il faut reconnaître que Guyau emploie rarement le terme d'« intérêt » pour désigner cette forme élargie d'attrait pour le vrai ou pour le beau. Nous pensons néanmoins qu'il nous faut opérer cette distinction si l'on veut bien comprendre la logique du désintéressement à l'œuvre dans la science.

C'est la *vie*, ici, qui fonde l'intérêt des activités scientifiques et artistiques. Cet intérêt doit être immédiat dans le cas de l'art, et doit répondre aux affects et au vouloir de l'homme autant qu'à son intelligence ; en revanche, en matière de science, c'est l'instinct logique seul qui est satisfait, de façon médiate, raisonnée.

La détermination de l'objet en art et en science. L'analyse et la synthèse comme conséquences.

Il est une caractérisation plus profonde, et qui fonde en retour le rapport privilégié de la science à l'analyse, et le rapport privilégié de l'art à la synthèse : il s'agit de la *détermination de l'objet*³³⁰.

Dans la science, l'objet est *donné*. Le scientifique n'a pas à faire preuve d'originalité dans sa détermination : il se subordonne à cette présence, qu'il doit analyser. En d'autres termes, l'objet scientifique est déterminé d'avance ; et s'il s'éloigne de l'objet donné, par l'hypothèse, c'est pour mieux y revenir. Dans l'art, à l'inverse, l'objet est le beau ; mais le beau ne se donne entièrement dans aucune figure particulière³³¹ : il est libre, ou plutôt, il est à inventer, à créer. En ce sens, l'art est absolument distinct de la science :

« L'art ne pourra donc jamais devenir une affaire de pure science, parce qu'il est une sorte de création et que savoir n'est pas créer. »³³²

Si l'art se rapproche du réel, si l'art touche au vraisemblable, ce n'est que pour mieux s'en éloigner. Il n'y a pas d'index objectif du beau déterminé par avance, alors qu'il est un index objectif *a priori* du vrai (même si ce vrai est conçu comme provisoire³³³) : la conformité à l'expérience. Cette divergence d'exigence est fondamentale.

³³⁰ « L'art se distingue de la science par un trait de première importance et qu'on a trop négligé de marquer : c'est qu'il a besoin de découvrir son objet même, le beau, au lieu d'avoir simplement à analyser, à décomposer cet objet par le raisonnement. », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 140.

³³¹ « De ce qu'une œuvre donnée est belle, par exemple une tragédie de Racine, on ne peut jamais conclure qu'une autre œuvre, construite d'après une méthode analogue, sera belle, par exemple une tragédie de Voltaire : la première œuvre, précisément parce qu'elle a réalisé certaines beautés, a permis d'en entrevoir d'autres par-delà ; elle a changé les conditions mêmes de la beauté. », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 140.

³³² *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 140.

³³³ « La libre pensée et la science ne considèrent jamais une chose comme vraie que jusqu'à nouvel ordre et tant qu'elle n'est sérieusement mise en doute par personne », *L'irréligion de l'avenir*, page 108.

Il est remarquable que pour Guyau l'indétermination soit conçue comme potentialité synthétique. L'indétermination ouvre un écart que la réflexion ne saurait remplir ; mais qui est alors investi par la fécondité de l'inconscient³³⁴. Le défaut de conscience, ouvert par l'indétermination, *permet* la synthèse : on voit, selon Guyau, tout ce que la science même peut gagner à n'être pas trop consciencieuse – rationnelle, analytique, à ne pas trop ramper sur le terrain de l'expérience : elle peut y gagner le *génie*. Le génie, c'est l'abandon confiant et maîtrisé à la fécondité de l'inconscient, – ceci, en art comme en science. Mais, précisons-le, cet inconscient n'est ni aveugle ni mécanique : il est nourri par des générations d'analyse qui travaillent l'intelligence en amont et finit par se révéler sous forme d'intuition. Guyau à cet égard parle d'une « puissance d'intelligence intuitive amassée par plusieurs générations »³³⁵. L'inconscient, en ce sens, est le fruit d'une évolution, une condensation d'intelligence acquise qui finit par être *héritée*. Le génie, en ce sens, est celui qui se fie à son instinct ; mais cet instinct même « n'est plus que la raison en son principe le plus profond et se retrouve à la source de la science même »³³⁶.

Il est vrai que, sans la théorie de l'hérédité morale, ces dernières propositions peuvent sembler bien mystérieuses : comment l'instinct inconscient peut-il relever de la raison consciente ? N'y a-t-il pas un antagonisme dans les termes ? Dans la troisième partie de notre travail, nous verrons quel sens nous pourrions conférer à ces propos, en montrant comment la conscience réfléchie peut infléchir l'instinct.

Précisions sur la méthode d'exposition-critique.

En précisant le statut de l'analyse et de la synthèse chez Guyau, en éclairant le rôle et la fonction idéaliste de la fiction, et ayant défini les objets respectifs, les enjeux de l'art et de la science, nous sommes en mesure, désormais, de mieux cerner l'originalité de la méthode d'exposition-critique.

La méthode historique, telle qu'elle est présentée par Guyau, procède d'une analyse de la pensée de l'auteur étudié ; et d'une analyse rigoureuse, scientifique des textes de cet auteur. La condition première de toute étude historique sérieuse en matière de philosophie consiste à s'imprégner de la doctrine, de lire les textes, et de ne jamais les contredire. Mais si l'analyse

³³⁴ « Il y a quelque chose d'instinctif et d'inconscient dans la marche de l'esprit toutes les fois que son objet n'est pas déterminé d'avance ; or la science, en sa partie la plus haute, ne vit, comme l'art même, que par la découverte incessante. », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, pages 140-141.

³³⁵ *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, pages 141-142.

³³⁶ *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 142.

est nécessaire, il ne s'agit pas d'analyser pour analyser, de voir pour voir ; l'excès de description a même quelque chose d'anti-scientifique³³⁷. L'analyse enjoint à une synthèse qui, loin de courir derrière le texte, comme le ferait une exposition énumérative, un simple résumé, tente de recréer la doctrine même à partir de principes plus généraux, plus vivants : ce que Guyau nomme les idées maîtresses. La synthèse tentée par l'historien, et qui donnera lieu à *l'exposition* proprement dite, sera donc une synthèse artistique nourrie par l'analyticité, et qui tentera de caractériser le type de philosophie auquel donne lieu la combinaison des idées maîtresses, et leur différenciation au contact des accidents du milieu intellectuel dans lequel s'insère naturellement tout système organisme. L'exposition ainsi entendue est la partie proprement *scientifique* de l'œuvre de l'historien – même si, on l'a vu, une analyse vraiment scientifique intègre une polarité artistique et synthétique.

Le second temps de la méthode, la *critique*, consiste à éprouver la viabilité du système ainsi recréé. Il est question désormais de mettre à l'épreuve la théorie ; de soulever les paradoxes, voire les contradictions qui s'y nichent ; de relever les inconséquences. Une fois ce travail effectué, la critique tente, dans le cas où le système produirait des situations monstrueuses, de trouver les lois plus générales et plus viables, sous lesquelles la doctrine étudiée est subsumée à titre de cas particulier. En d'autres termes, le critique doit tenter, même dans le cadre d'une analyse critique d'un système non viable, de l'insérer dans le cadre d'une doctrine plus large, plus puissante, en terme de vitalité. Bref, la critique produit une fiction, une autre doctrine possible, à l'objet non déterminé, dans lequel le système étudié apparaît comme un accident, et non plus comme le tout de la philosophie. Il faut intégrer le texte dans le système plus large de l'évolution.

Nous avons tenté de montrer en quoi consistait la méthode d'exposition critique de Guyau, et en quoi elle répondait à la question : *comment* étudier les systèmes philosophiques ?

Nous avons essayé de présenter le plus précisément possible cette méthode, et ses implications avec les conceptions du naturalisme, de l'évolution, de l'analyse et de la synthèse, de l'art et de la science de Guyau.

³³⁷ « La pure description n'a jamais été le plus haut genre de poésie, *a fortiori* la description de choses ardues, conséquemment ennuyeuses : décrire pour décrire, c'est trop souvent le contraire de penser, c'est donc l'opposé du véritable esprit philosophique et scientifique. », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, page 162.

1.3 La philosophie de l'évolution.

Dans cette sous-partie, nous allons nous intéresser aux progrès de l'intelligence, tels que Guyau croit pouvoir les retracer. Ces progrès déterminent d'une part des exigences philosophiques et méthodologiques, d'autre part des raisons qui motivent l'étude du passé.

Car, que l'on rencontre, sur son chemin de pensée, des penseurs avec lesquels on se sent des affinités, et d'autres que l'on se croit en droit de réfuter, cela peut s'entendre. Mais chez Guyau, ce souci de discuter les doctrines, anciennes et modernes, prend d'importantes proportions. Ses premières œuvres sont presque toutes consacrées à l'examen des philosophies du passé : outre ses traductions d'Épictète, de Cicéron, son mémoire consacré à la morale utilitaire d'Épicure à Spencer est son œuvre la plus importante, quantitativement parlant.

Quel sens attribuer à ce souci de dialogue et à ce souci du passé ? Pourquoi une étude du passé peut-elle se révéler profitable pour la philosophie présente ?

Pour répondre à cette question, nous allons voir comment, dans la philosophie de Guyau, le souci du passé découle de la manière dont l'évolution de la nature produit l'intelligence. De cette genèse, reproduite de manière éparse dans l'œuvre de notre auteur, on pourra comprendre le statut de la philosophie, ses exigences générales et ses enjeux.

1.3.1 Moralité et immortalité de l'intelligence.

Dans le contexte naturaliste que se donne Guyau, une double question se pose : d'une part, comment l'intelligence émerge-t-elle du procès général de l'évolution ? D'autre part quelle place accorde-t-il à l'intelligence au sein de cette évolution ?

1.3.1.1 L'intelligence relativisée par l'évolution.

L'évolutionnisme dont Guyau se réclame dès la première page de sa première œuvre majeure, *La morale d'Épicure*³³⁸, désigne tout d'abord un paradigme naturaliste. Un effet de ce naturalisme est son héraclitéisme, qui soustrait le monde réel à toute forme d'immutabilité³³⁹. La critique de l'immutabilité, les sceptiques l'ont depuis longtemps compris,

³³⁸ « Dans ce livre, nous avons tenté d'appliquer à l'exposition des systèmes l'idée qui tend aujourd'hui à dominer toutes les sciences et la philosophie même, celle de l'évolution. », *La morale d'Épicure*, avant-propos, page 1.

³³⁹ « Rien n'est éternel. Lorsqu'une nation a brillé pendant un certain nombre d'années ou de siècles, lorsqu'elle a produit de grands artistes ou de grands savants, il vient nécessairement une période où elle s'arrête épuisée. Les religions aussi ont leur naissance, leur floraison, leur mort. Que faut-il accuser ? Les lois mêmes de la vie, qui ne permettent pas que les plantes fleurissent éternellement et qui font qu'en général, dans tous les règnes de la nature, il n'y a rien de si fragile que ce qui ressemble à une fleur. », *L'irréligion de l'avenir*, page 217.

est un principe de désacralisation. Rien n'échappe au pouvoir dévorant du temps : ni la religion, ni les civilisations, ni la morale même. L'évolutionnisme auquel adhère notre auteur est d'abord un principe de *relativité*.

L'intelligence même n'échappe pas à ce devenir global – au contraire. Elle est caractérisée par Guyau par un mouvement perpétuel, par un mobilisme universel³⁴⁰. La description de l'intelligence par sa recherche de la stabilité, de l'immuable semble confondue par l'historicité foncière de la pensée, les systèmes s'inscrivent dans leur histoire comme dans leur milieu naturel³⁴¹.

Pire : Guyau n'inscrit pas seulement l'intelligence dans l'évolution générale, la forçant à se ployer au temps qui passe, mais il en fait un produit tardif de l'évolution. Si l'on fait de l'intelligence un produit de la conscience, et donc dépendant de l'apparition de celle-ci, et sans aller jusqu'à prétendre, avec Maudsley et Huxley³⁴², que la conscience est un épiphénomène³⁴³, Guyau affirme que l'intelligence est l'exception plutôt que la règle, moins un principe qu'une conséquence³⁴⁴ : loin d'être constitutive, l'intelligence est au contraire une apparition tardive dans le cours de l'évolution.

1.3.1.2 Le caractère impérissable de l'intelligence.

Est-ce à dire que l'intelligence est un phénomène comme un autre, et qu'elle ne mérite pas davantage de considération que la sensibilité, par exemple ? Non pas, et si Guyau replace l'émergence de l'intelligence dans un contexte naturaliste, c'est au contraire pour en signaler la singularité : l'intelligence porte en elle quelque chose qui résiste aux affres du temps, et qui même, dans une certaine mesure, est impérissable³⁴⁵. Il y a là, pourrions-nous dire, la

³⁴⁰ « L'intelligence ne peut rester à jamais immobile : c'est un éclair qui marche, comme celui que jettent sous le soleil les rames ruisselantes d'une barque lancée à force de bras », *L'irréligion de l'avenir*, page 117.

³⁴¹ « Chaque chose et chaque idée est bien dans son temps et son milieu. », *L'irréligion de l'avenir*, page 152.

³⁴² Philippe Saltel écrit au sujet de ces auteurs : « Le nom d'Henry Maudsley, médecin psychiatre et criminologue, doit évoquer pour le lecteur français *Le crime et la folie*, ouvrage publié dans la "Bibliothèque scientifique internationale" de Baillière en 1874 ; le public plus averti connaît sans doute la longue liste de travaux de méthodologie de la psychiatrie, de physiologie de l'esprit et de criminologie publiés par le directeur du *Journal of Mental Science* entre 1860 et 1883, en particulier *The Physiology and Pathology of Mind* (1867) que Darwin cite à plusieurs reprises dans *The Descent of Man*. Il en est de même pour Thomas Henry Huxley, connu du public français par la traduction de *Evidence as to Man's place in Nature* (1863), sous le titre *De la place de l'homme dans la nature* (1868) [...] », *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 112.

³⁴³ « Pour MM. Maudsley et Huxley, la conscience n'est dans la vie qu'un épiphénomène [...]. Sans vouloir trancher ni même soulever cette question, fort controversée en Angleterre comme en France, [...] », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78.

³⁴⁴ « La conscience embrasse une portion assez restreinte de la vie et de l'action », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78.

³⁴⁵ « Mais, si toutes les choses humaines n'ont qu'un temps, faire de l'éclosion de l'intelligence, faire de l'art et de la science le but suprême de la vie, c'est précisément poursuivre ce qu'il y a de moins périssable : l'art, la science, les résultats derniers auxquels aboutit l'intelligence humaine, ne passent pas », *L'irréligion de l'avenir*, page 217.

promotion d'un certain idéalisme (compris ici dans un sens large, comme ce qui confère un statut irréductible à l'esprit humain).

Il semble, nous l'avons déjà remarqué, y avoir contradiction. D'un côté, il y a un évolutionnisme naturaliste, qui soumet toute chose au devenir, à la finitude ; de l'autre côté, il y aurait le miracle de l'intelligence, qui parviendrait à échapper à ce mobilisme universel. L'idéalisme, refoulé *a priori* par la position naturaliste, semble réinvesti *a posteriori* par la voie de l'intelligence. Mais autre chose est de poser l'idéalisme au *fondement* de l'évolution, autre chose est d'y parvenir à titre de *résultat à venir*, même si l'impersonnalité et l'immortalité de l'intelligence sont déjà présentes en germe dès les origines. D'autre part, nous verrons dans la troisième partie que Guyau circonscrit rigoureusement son idéalisme : il le rapporte à une simple hypothèse métaphysique, qui ne saurait contredire l'évolutionnisme scientifique, puisqu'elle consiste en une conjecture sur des questions outrepassant les bornes légitimes du savoir scientifique. L'idéalisme que Guyau promeut ne porte pas sur la puissance *a priori* de l'idée, mais sur la puissance possible de l'idéal – ce qui pose le problème bien autrement.

Il y a donc une détermination dans l'intelligence qui brave la temporalité de l'évolution, en ceci que l'intelligence de l'homme est moins relative à l'individu qu'à l'espèce³⁴⁶. De même que la sensation qui devient esthétique³⁴⁷ dépasse les limites d'un sujet déterminé, de même l'intelligence qui se développe dépasse les bornes de l'individuation : ces facultés deviennent impersonnelles.

Pour déterminer comment l'intelligence apparaît, quel est le cours de son progrès, et comment elle acquiert ce caractère d'immortalité, repartons de plus haut, du principe de l'évolution même.

1.3.1.3 L'évolution.

Nous avons relevé quelques déterminations de l'évolution, notamment son paradigme naturaliste et son héraclitéisme. Il est temps désormais d'explicitier plus avant cette notion et de considérer la loi même de l'écoulement universel.

Spencer donne la définition suivante de l'évolution :

³⁴⁶ « L'homme seul, l'individu disparaît, et nous revenons à l'antique parole : l'art est long, la vie est courte. », *L'irréligion de l'avenir*, page 217.

³⁴⁷ Dès que, passé le choc et la tonalité, son timbre rayonne en autrui ; cf. infra, note 319 ; et 3.2.2.2, page 373.

« L'évolution est une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement, pendant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente, et pendant laquelle aussi le mouvement retenu subit une transformation analogue. »³⁴⁸

Guyau reprend à son compte cette définition. Il définit en effet l'évolution comme un passage de *l'homogène à l'hétérogène*³⁴⁹, « de l'uniformité à une variété harmonieuse »³⁵⁰, qui produit des combinaisons de plus en plus complexes aboutissant à des intégrations individuelles plus originales et plus poussées. La loi d'évolution est un procès de spécification, qui conduit à un stade d'individuation plus subtil.

D'après notre auteur, l'évolution telle que la comprend Spencer fait partie des découvertes majeures des sciences modernes, avec lesquelles il faut compter « comme avec des faits démontrés ou prochainement démontrables »³⁵¹. Ainsi les thèses évolutionnistes ont atteint « un tel degré de probabilité qu'on peut prévoir le moment où elles seront universellement admises, comme l'est par exemple aujourd'hui l'hypothèse newtonienne de la gravitation »³⁵². Sa critique de l'utilitarisme anglais et des théories évolutionnistes n'entendra du reste jamais réfuter la doctrine de l'évolution en tant que telle³⁵³, mais seulement les conséquences *morales* qu'en tirent ses partisans. Ce faisant, Guyau s'inscrit délibérément et sans contredit dans la lignée des auteurs évolutionnistes – ce qui ne signifie pas qu'il ne fait pas prendre à la théorie de l'évolution un tour bien singulier.

1.3.1.4 Le paradigme de la foi.

La loi d'évolution décrit la manière dont s'opèrent les changements dans le monde. L'intelligence, phénomène immanent au monde naturel décrit par l'évolution, est aussi concernée par cette loi³⁵⁴. Notons que, pour Guyau, cette histoire de l'intelligence est celle de l'humanité en général autant que celle de l'individu : l'enfant intègre les phases antérieures de développement de la civilisation. En d'autres termes, l'ontogénèse récapitule la phylogénèse.

³⁴⁸ H. Spencer, *Premiers principes*, Septième édition, 1894, Chapitre XVII, §145, page 355.

³⁴⁹ On la trouve cette expression évoquée par exemple dans la *Genèse de l'idée de temps*, page 119, « Selon nous, le temps n'est qu'une des formes de l'évolution ; au lieu de la produire, il en sort. Le temps, en effet, est une conséquence du passage de l'homogène à l'hétérogène ».

³⁵⁰ Guyau définit ainsi l'évolution au sens de Spencer, *La morale anglaise contemporaine*, page 171.

³⁵¹ *La morale anglaise contemporaine*, pages 185-186.

³⁵² *La morale anglaise contemporaine*, page 185.

³⁵³ « En abordant ici la critique sincère et patiente de la morale anglaise, nous ne voulons nullement entreprendre une *réfutation* ni démontrer la fausseté de la doctrine que nous soumettons à l'examen. Disons mieux : cette doctrine nous paraît sur beaucoup de points irréfutable : elle repose sur les trois grandes lois physiques et psychologiques d'association, d'évolution et de sélection naturelle, que tout penseur sérieux est aujourd'hui forcé d'admettre. Nous voulons si peu contester de tels principes, qu'au besoin nous les défendrions de toutes nos forces. », *La morale anglaise contemporaine*, page 195.

³⁵⁴ « Le progrès même des intelligences et des consciences doit, comme tout progrès, aller de l'homogène à l'hétérogène, ne chercher l'idéale unité qu'à travers une variété croissante. », *L'irréligion de l'avenir*, Introduction, page XXVIII.

La foi comme intelligence primitive.

Confrontée à l'énigme du monde, comment l'intelligence humaine entend-elle la résoudre ? La première tentative, selon Guyau, fut d'ordre *religieux*. Mais loin d'avoir recours au merveilleux pour obscurcir l'esprit humain, comme le considèrent ceux qui opposent radicalement science et religion, les tentatives d'explication mythique sont au contraire la première manifestation de l'intelligence pour tenter de ramener l'inconnu au connu³⁵⁵, pour tenter *d'expliquer* le réel³⁵⁶. Si les procédés sont à cet égard rudimentaires, et les inductions grossières, car davantage conduites par le besoin d'être *rassuré* que par la patience d'observer pour savoir, il n'en demeure pas moins que l'intelligence a été lancée avec la religion, que Guyau définit comme « une *explication sociologique universelle à forme mythique* »³⁵⁷.

Aussi la première phase de l'intelligence est-elle caractérisée par l'homogénéité : elle consiste en une tentative d'explication du monde, mais qui d'une part recourt à des procédés d'induction grossiers, et aboutit d'autre part à des thèses très générales, qui ne sont pas soumises à expérimentation³⁵⁸. Les raisons invoquées par Guyau pour rendre raison de cette homogénéité de l'intelligence primitive sont au nombre de trois, et qui seront autant de conditions de dépassement de ce stade de l'intelligence entendue comme simple croyance :

1. L'intelligence primitive ne sait pas faire preuve *d'humilité*³⁵⁹ ; elle a tendance, au contraire, à préférer se maintenir dans l'erreur plutôt que de la reconnaître. Elle ne sait pas faire la part du possible et du réel : elle se croit infaillible et ne voit pas l'étendue de ce qu'elle ignore.

2. l'intelligence des origines *manque de patience, de persévérance*³⁶⁰. Elle préfère un résultat immédiat et faux, à une recherche laborieuse, lente, mais qui permettrait de s'approcher du vrai. En d'autres termes, l'intelligence primitive n'est pas analytique – mais spontanément (et pauvrement pourrait-on dire) synthétique.

³⁵⁵ « On a attribué l'origine de la foi religieuse au seul besoin du merveilleux, de l'extraordinaire ; nous avons déjà montré que les religions font, au contraire, ce qu'elles peuvent pour régler la marche de l'Imagination, tout en l'excitant, et pour ramener l'inconnu au connu. », *L'irréligion de l'avenir*, page 104.

³⁵⁶ « Ce que les peuples primitifs ont cherché dans la conception des diverses religions, c'était moins le "merveilleux" au sens moderne que sa suppression partielle : ils cherchaient une explication, et l'explication par des puissances supérieures, par des esprits, par des vertus occultes, leur semblait plus claire qu'une loi scientifique. », *L'irréligion de l'avenir*, page 104.

³⁵⁷ « La religion est une explication *physique, métaphysique et morale* de toutes choses par analogie avec la société humaine, sous une forme imaginative et symbolique. Elle est, en deux mots, une *explication sociologique universelle à forme mythique* », *L'irréligion de l'avenir*, Introduction, page III.

³⁵⁸ « La foi, nous l'avons vu, consiste à affirmer des choses non susceptibles de vérification objective avec la même force subjective que si elles pouvaient se vérifier, à rendre dans les consciences l'incertain dynamiquement égal ou même supérieur au certain. », *L'irréligion de l'avenir*, page 327

³⁵⁹ « Il faut une certaine humilité dont sont incapables les esprits trop jeunes pour dire : cela peut mais aussi cela peut ne pas être, en d'autres termes : je ne sais pas. », *L'irréligion de l'avenir*, page 104.

³⁶⁰ « Il faut aussi de la patience pour vérifier avec soin ce qu'on croît, et la patience est le plus difficile des courages. », *L'irréligion de l'avenir*, page 104.

3. Enfin, l'intelligence primitive se complaît dans ses certitudes, et tend à considérer comme réel tout ce qui la satisfait³⁶¹. L'intelligence, instrument docile, commence donc par se plier à ce besoin de certitude – qui devra être dépassé pour parvenir au désintéressement, dont nous savons qu'il constituait une exigence de l'intelligence scientifique. Pour le dire en termes pascaliens, l'intelligence commence par se satisfaire des vérités d'agrément³⁶², et ce n'est que plus tard qu'elle parvient aux vérités d'entendement.

Ces observations appellent plusieurs remarques et précisions :

- En premier lieu, l'objet de l'intelligence (la croyance) tend à se rigidifier en article de *foi*, c'est-à-dire en dogme que l'on place au-dessus de l'intelligence³⁶³. Or, la foi est précisément ce qui gêne le procès de l'intelligence, en tant que, d'une part, elle absolutise un système de causes qu'elle soustrait de toute confrontation avec l'empirie ou des théories concurrentes ; d'autre part, elle cesse l'investigation là où la foi cesse de commander³⁶⁴. L'intelligence qui produit la foi produit aussi son propre obstacle ; l'intelligence figée en croyance est à elle-même son plus grand adversaire³⁶⁵.

- L'intelligence primitive semble être toute *personnelle*. N'est-elle pas régie d'une part par l'intérêt, dont elle est l'instrument ; d'autre part, par le préjugé même, l'acte de foi, qui privilégie les relations subjectives au détriment des relations objectives³⁶⁶ ? Si bien que *l'intelligence primitive serait essentiellement personnelle*. Il semblerait même qu'elle soit *égoïste* : toute foi ne s'apparente-t-elle pas à la conviction intime d'être dans le vrai, en dépit de tout ce que peut penser et arguer autrui ? Tant et si bien que cette conviction engendrerait

³⁶¹ « Enfin l'homme éprouve toujours le besoin de déclarer réel ce qui est attrayant, ce qui lui satisfait son esprit », *L'irréligion de l'avenir*, page 104.

³⁶² Blaise Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* : « Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne et étrangère : aussi tout le monde la désavoue. Chacun fait profession de ne croire et même de n'aimer que s'il sait le mériter. »

³⁶³ « Du reste, une explication quelconque lui étant une fois donnée, l'homme primitif ne songera plus à la discuter jamais : il est essentiellement un « homme de foi ». Pas plus que l'enfant, il ne connaît ces nuances délicates que nous désignons sous les noms de vraisemblance, de probabilité, de possibilité. », *L'irréligion de l'avenir*, page 104.

³⁶⁴ « La foi dogmatique produit une indifférence partielle et bornée à certains points, déterminés une fois pour toutes [...] La foi religieuse est un *besoin de suspendre* l'essor de l'esprit, de limiter la sphère de la pensée. », *L'irréligion de l'avenir*, page 109.

³⁶⁵ « [La foi] renferme d'avance l'intelligence dans des limites précises, et elle lui impose une direction générale avec le devoir de n'en pas dévier. », *L'irréligion de l'avenir*, page 108.

³⁶⁶ « Croire, c'est *affirmer* comme réel pour moi que ce que je conçois simplement comme possible en soi, parfois même comme impossible ; c'est donc vouloir fonder une vérité artificielle, une vérité d'apparence, c'est en même temps se fermer à la vérité objective qu'on repousse d'avance sans la connaître. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 66

l'intolérance³⁶⁷. Mais cet égoïsme même n'est pas sans difficulté : car l'homme est-il l'auteur de l'idée, ou bien au contraire n'est-il pas aliéné par elle ? Décrivant par les termes de la psychologie expérimentale l'idée fixe introduite par les articles de foi³⁶⁸, Guyau décrit la manière dont la croyance inoculée en l'homme finit par le dominer : l'intelligence au lieu d'être consciente, finit par devenir un instinct. La personnalité individuelle est secondarisée par rapport à l'absoluité de la foi : s'il y a bien de l'arrogance de la foi (puisque l'objet de la croyance est considéré comme avéré et absolument véridique), c'est sa foi qui est égoïste, et qui exige qu'il sacrifie son intelligence pour mieux régner. Tout se passe avec la foi comme si l'homme, sujet de l'intelligence, en devenait l'objet. Il y a donc pour ainsi dire de l'impersonnalité dans les débuts même de l'intelligence – mais *une impersonnalité bornée*, rigide, qui tend au dogmatisme et partant à diminuer l'intelligence même qui la produit.

- Guyau analyse l'intelligence primitive dans un cadre naturaliste, ce qui l'amène d'une part à mettre l'intelligence humaine et l'intelligence animale sur le même plan (même si notre auteur en vient logiquement à distinguer une spécificité de l'intelligence humaine grâce à son pouvoir d'abstraction) ; d'autre part, à considérer l'intelligence des enfants comme l'analogue de celle des peuples au début de leur processus d'acculturation. L'histoire individuelle et l'Histoire des civilisations connaissent un développement similaire, même si, les circonstances d'évolution étant fort changeantes, on ne saurait proposer un schéma unique d'évolution.

Le problème de la race.

Deux conséquences importantes peuvent être tirées de cette dernière considération.

En premier lieu, il y a bien pour Guyau des « *racés* » supérieures à d'autres, sur le plan intellectuel ; et cette pensée de la supériorité de la race européenne (et plus spécifiquement française, anglaise et allemande³⁶⁹) inspire à notre auteur quelques unes de ses pires pages, où s'enchaînent les jugements méprisants sur les civilisations hindoues, indiennes, chinoises, et

³⁶⁷ « L'intolérance, d'abord théorique, puis pratique, dérive de la foi à l'absolu sous ses diverses formes. », *L'irréligion de l'avenir*, page 111.

³⁶⁸ « Une conspiration vous enveloppe : de toutes parts des êtres mystérieux se dressent autour de vous, vous mettant la main devant les yeux et un doigt sur la bouche. Le dogme vous tient, vous possède, vous maîtrise malgré vous ; il s'est fixé dans votre cœur et immobilise votre pensée : ce n'est pas sans raison qu'on a comparé la foi et l'ancre qui arrête le vaisseau dans sa route et le retient enchaîné sur quelque banc de terre, tandis que l'immense et libre océan s'étend au loin à perte de vue et l'appelle. Comment faire pour arracher entièrement cette ancre de votre cœur ? Quand vous l'ébranlez par un côté, la foi se rétablit en vous par un autre vous avez mille points faibles par où elle vous ressaisit. », *L'irréligion de l'avenir*, page 110.

³⁶⁹ « Aussi celui d'entre nous qui est le fils d'une des races du globe les mieux douées, comme la race française, allemande ou anglaise, [...] », *L'irréligion de l'avenir*, page 268.

africaines³⁷⁰. *L'irréligion de l'avenir* est bien, sur ce point, l'œuvre de Guyau qui a le plus mal vieilli.

Mais, en second lieu, ce « racisme » est extrêmement limité dans la mesure où, évolutionnisme oblige, *aucune supériorité durable* ne peut être assurée. Il s'agit donc d'un racisme de fait, et non de droit (où il y aurait des races pures à préserver – puisque de fait, même, il n'est pas de race pure³⁷¹) ; et condamné, de surcroît, à disparaître au profit d'un métissage généralisé³⁷². Supériorité et infériorité raciales sont des notions relatives. À ce titre, il semblerait que l'on peut comprendre le terme de « race » chez Guyau au sens où l'anthropologie moderne entend le terme « culture ». Il y a bien pour notre auteur une identité profonde de la nature humaine³⁷³. La notion de race servira dès lors à désigner les différenciations au sein de l'unité du genre humain – différenciation qu'il s'agira non de subir, mais de maîtriser par *l'éducation*³⁷⁴. Le problème de la race est donc un problème d'éducation davantage que d'hérédité pure³⁷⁵.

Même si Guyau parle de races, il considère l'égalité comme un principe fondamental. C'est ce que confirment les récits moraux qu'il propose dans ses manuels de pédagogie. Dans *L'année préparatoire de lecture courante*, à partir d'un dialogue entre deux morceaux de sucre d'origines différentes, il présente la question de la provenance géographique comme d'importance secondaire par rapport à la valeur de fraternité³⁷⁶. À la vingt-sixième leçon, les

³⁷⁰ Citons quelques passages qui nous paraissent manquer singulièrement de finesse ou d'une quelconque hauteur de point de vue – tirés d'un chapitre de *L'irréligion de l'avenir* qui pourtant a fait l'admiration de Durkheim :

« Les races inférieures se multiplient sous la domination des races supérieures : ainsi les nègres au Cap, les Chinois et les nègres aux États-Unis, et même les derniers survivants des Peaux-Rouges, qui semblent aujourd'hui vouloir faire souche. », *L'irréligion de l'avenir*, page 269.

« En admettant que la lutte pour la vie fût déjà à cet état aigu, il faudrait souhaiter que, dans cette lutte, les plus intelligents fussent seuls à se reproduire et à se faire une place au soleil : la loi de Malthus devrait donc s'appliquer non aux hommes instruits de notre race, qui la connaissent seuls, mais aux nègres ou aux Chinois, qui l'ignorent absolument. Cette loi n'est pas faite pour nous », *L'irréligion de l'avenir*, page 270.

« Un Français, avec les aptitudes scientifiques et esthétiques de sa race, représente en moyenne un capital social cent fois supérieur à un nègre, à un Arabe, à un Turc, à un Cosaque, à un Chinois. », *L'irréligion de l'avenir*, page 270.

³⁷¹ « On sait que nulle race n'est pure. C'est un fait démontré par l'anthropologie. », *L'art au point de vue sociologique*, page 34.

³⁷² « L'humanité arrivera tôt ou tard à une fusion des races », *L'irréligion de l'avenir*, page 271.

³⁷³ Guyau parle de « l'analogie de constitution dans la race humaine », à laquelle il adhère. Ici (*Éducation et hérédité*, page 9), Guyau entend le terme « race » au sens plus général de « genre ».

³⁷⁴ « [Troisième but de l'éducation :] aider l'hérédité dans la mesure où elle tend à créer au sein d'une race des supériorités durables, et la combattre lorsqu'elle tend à accumuler des causes destructives de la race même. [...] En conséquence, le système entier de l'éducation devrait être orienté vers le maintien et le progrès de la race. », *Éducation et hérédité*, Préface, page X.

³⁷⁵ « Très souvent parmi les gens de la campagne, et presque toujours parmi les races inférieures (comme chez les animaux), l'enfant est plus éveillé, plus curieux, plus agile d'esprit que l'homme fait ; seulement il faut saisir au vol ce petit esprit, fixer un moment l'oiseau qui passe. C'est la tâche de l'oiseleur, je veux dire de l'éducateur : il faut s'en prendre beaucoup plus souvent à lui qu'à l'enfant si ce dernier ne comprend pas, renonce à interroger, tombe dans l'inertie et la paresse d'esprit. », *L'irréligion de l'avenir*, page 239.

³⁷⁶ *L'année préparatoire de lecture courante*, page 32 : « Ne suis-je pas aujourd'hui semblable à toi ? Ne sommes-nous pas frères ? Crois-moi, on s'inquiètera peu d'où nous venons. Tous les hommes sont égaux, quelle que soit leur origine, et toutes les pierres de sucre aussi. »

différences sociales doivent être compensées par la conscience de la précarité de notre condition économique³⁷⁷. Au fond, seule la moralité de nos actions déterminent notre valeur :

378

« Notre sort est le même à tous, quelle que soit notre origine. Tâchons seulement d'être aussi bons les uns que les autres. »

Il reste que Guyau verse dans ce qu'il conviendrait de nommer un ethnocentrisme européen, où à une certaine vision *grosso modo* linéaire du progrès historique s'ajoute l'idée d'une Europe comme modèle de la civilisation. Ces deux thèses nous paraissent absolument contestables. Et même si une partie importante du XIX^{ème} siècle a propagé et accrédité l'idée de cultures primitives (qu'il faudrait éduquer, « civiliser » ; Guyau, comme tant d'autres à son époque, légitime la colonisation au point de vue évolutionniste³⁷⁹), il était *possible* d'être prudent, et d'éviter la précipitation en matière de jugement. Rien n'empêchait d'imiter sur ce point la sagesse d'un Montaigne qui, sur son chapitre des *Cannibales*, marquait la prudence d'un observateur avisé, pressé pour ainsi dire de ne pas pré-juger (*iudicio alternante*, avait gravé l'auteur des *Essais* sur l'une des poutres de sa bibliothèque). Si le génie, d'après Guyau, n'est pas déterminé par le milieu, alors ses errements mêmes lui sont imputables. Ce faisant, nous n'entendons pas condamner sa philosophie – mais au contraire lui rendre hommage en montrant ses limites, voire même ses erreurs de perspective.

À cet égard, on ne peut qu'être frappé par le fait que la pensée de Guyau sur ce point apparaît comme précisément « primitive », au sens où il le définit lui-même. Ses analyses ne portent ni la prudence ni la patience analytiques propres aux études scientifiques ; elles manquent aussi d'humilité, puisqu'elles ne laissent pas de place au probable ; enfin, elles répondent à la logique de l'intérêt de l'homme occidental, lequel aime à se considérer comme

³⁷⁷ *L'année préparatoire de lecture courante*, page 72 : « Vous êtes riche aujourd'hui ; vous pouvez être pauvre demain : tâchez de rester toujours bon et juste. »

³⁷⁸ *L'année préparatoire de lecture courante*, page 33.

³⁷⁹ « Heureusement il dépend des grandes nations de ne pas disparaître. Les races anglo-saxonnes et germaniques couvrent aujourd'hui le monde de leurs enfants et de leurs colonies. Mais il est triste de penser qu'un des trois ou quatre grands peuples européens [la France], qui, à lui seul, compte pour un chiffre considérable dans les chances totales du progrès humain, travaille de gaieté de cœur à s'anéantir lui-même. », *L'irréligion de l'avenir*, page 271. Voir aussi pages 290-291.

Philippe Saltel écrit à raison qu'« à l'égard des peuples archaïques, donc, restés en marge de l'histoire et d'un certain raffinement moral dont témoigne l'évolution du religieux, la philosophie de Jean-Marie Guyau prend très certainement sa part de l'idéologie politique d'une République ayant perdu "deux sœurs" et se donnant pour horizons ceux d'une colonisation pensée, à la gauche des Chambres, comme une œuvre "généreuse" de civilisation par la diffusion de l'instruction. », *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 175.

le comble de l'évolution. De même que, d'après Lévi-Strauss, le barbare est celui qui croit à la barbarie³⁸⁰, le primitif est peut-être celle qui croit à la pensée primitive.

1.3.1.5 Le paradigme du doute.

Nous voyons comment, pour Guyau, en raison même de la loi d'évolution, nous commençons tous, peuples ou enfants, par être des « hommes de foi », gouvernés par le préjugé. Le préjugé est la forme que prend l'idée pour une intelligence primitive – mais le préjugé se retrouve jusque dans la philosophie et la morale. On comprend aisément pourquoi Guyau lutte contre toute forme de préjugé tout au long de son œuvre (même s'il en est aussi victime, comme nous venons de le voir) : le préjugé est non seulement une forme archaïque de l'intelligence, mais il est de plus une forme de blocage du processus de la pensée. Comment débloquent la pensée, et ainsi sortir de cet état de confort intellectuel (mais placé sous le sigle de l'autoritaire) et de conformisme que procure la foi ? Comment sortir de la phase essentiellement homogène de l'intelligence ?

Le doute comme dépassement de la foi.

Pour Guyau, il y a une transition entre la foi et le doute : il s'agit de *l'hérésie*³⁸¹. Cette continuité³⁸² est importante, car elle permet à Guyau de faire l'économie d'une cause extérieure à l'intelligence qui viendrait la mobiliser. L'hérésie est la conscience de la faillibilité de l'intelligence humaine³⁸³ : si l'homme peut se tromper, c'est qu'il faut prendre ses distances avec la lettre du dogme. La foi doit alors s'élargir. Ce modèle de la foi élargie est incarné d'après notre auteur par le *protestantisme*, qui renonce au caractère autoritaire de la foi restreinte, pratique et théorique, pour mettre en branle la pensée, pour *interpréter* le dogme. La foi élargie instille un doute ; et si elle renonce peu après à cette liberté de l'intelligence, le doute ne s'éteint pas pour autant. Il reste que l'hérésie a un pouvoir critique limité précisément parce qu'il présuppose l'adhésion au dogme : la dimension autoritaire de la foi réapparaît donc, sinon en pratique, du moins en théorie, puisque la foi ne laisse pas d'avoir des *dogmes*. Mais ce passage de la foi restreinte à la foi large provoque un écart, qui est celui

³⁸⁰ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, chapitre 3, page 22 : « En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus "sauvages" ou "barbares" de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. »

³⁸¹ « L'hérésie est une conquête du doute sur la foi. », *L'irréligion de l'avenir*, page 120.

³⁸² « Le doute n'est pas, au fond, aussi opposé qu'on pourrait le croire au sentiment religieux le plus élevé : c'est une évolution de ce sentiment même », *L'irréligion de l'avenir*, page 329.

³⁸³ « Le doute, en effet, n'est que la conscience que notre pensée n'est pas l'absolu et ne peut le saisir, ni directement, ni indirectement ; à ce point de vue, le doute est le plus religieux des actes de la pensée humaine. », *L'irréligion de l'avenir*, page 329.

du doute même. Pour Guyau, le protestantisme est inconséquent³⁸⁴ précisément parce qu'il s'arrête à mi-chemin : il doute, mais pas assez pour douter de sa foi³⁸⁵. Par là même, la foi élargie est encore susceptible d'être autoritaire, intolérante³⁸⁶.

On voit comment le doute, développé au sein de la religion comme un excès de religiosité, développe l'idée de la relativité de nos connaissances – jusqu'à devenir non pas anti-religieux, mais irréligieux. L'intelligence n'est plus cantonnée à la simple affirmation d'une vérité qui la transcende³⁸⁷ (en réalité : un dogme), mais peut désormais proportionner son adhésion à la vraisemblance de l'argument. Le doute n'est plus alors une hérésie, un simple moteur d'évolution des religions : il devient un devoir même, et marque un état avancé d'évolution³⁸⁸. On comprend dès lors pourquoi Guyau ne cesse, tout au long de son œuvre, de faire l'apologie du doute³⁸⁹, contre le confort (et, au fond, le conformisme) de la pensée dogmatique : le doute intranquillise l'esprit, et l'enjoint à poursuivre l'investigation. Le reproche d'instabilité inhérente au doute qui a si souvent été adressé au scepticisme (mais par qui, sinon par des dogmatiques ?) est au contraire pour Guyau le garant que l'intelligence ne se reposera pas, ne sombrera pas dans la foi, dans les certitudes, dans l'absolu. À ce titre, le doute dépasse toutes les déterminations homogènes de la pensée : avec le doute, l'intelligence se relativise elle-même, produit une « ignorance méthodique » et révèle une authentique *humilité* qui n'est pas sans contraster avec l'orgueil de la foi primitive. N'étant plus obsédée par le dogme, l'intelligence n'est plus indifférente à ce qui passe sa foi, et peut investiguer avec *patience* sur le monde qui l'entoure ; enfin, l'intelligence n'est plus instrumentalisée pour autre chose qu'elle-même : elle apprend le désintéressement de la recherche,

³⁸⁴ « Le protestantisme, en introduisant une certaine dose de liberté dans la foi, y a introduit aussi l'esprit d'inconséquence : c'est là sa qualité et son défaut », *L'irréligion de l'avenir*, page 122.

³⁸⁵ « Par le doute, le protestantisme sert la liberté ; par la foi, il cesserait de la servir et la menacerait, s'il était logique. Mais le caractère de certains esprits est précisément de s'arrêter en toutes choses à moitié chemin, entre l'autorité et la liberté, entre la foi et la raison, entre le passé et l'avenir. », *L'irréligion de l'avenir*, page 120.

³⁸⁶ « Le protestantisme orthodoxe est lui-même menacé de ruine comme le catholicisme orthodoxe, car il a, lui aussi, conservé dans le dogme, outre l'irrationalité, un élément de catholicité, par cela même d'intolérance, sinon pratique et civile, au moins théorique et religieuse », *L'irréligion de l'avenir*, page 130.

³⁸⁷ « Chez l'enfant et le sauvage, la pensée affirme son objet en pensant ; ils ne savent pas réserver leur approbation, se défier de leur propre intelligence ou de celle des autres. », *L'irréligion de l'avenir*, page 104.

³⁸⁸ « La suspension volontaire du jugement que nous appelons doute marque un état d'esprit extrêmement avancé », *L'irréligion de l'avenir*, page 104.

Voir aussi, page 328 : « Si une intelligence primitive ne peut se résoudre à rester en suspens, si elle a besoin d'affirmer, une intelligence plus parfaite se reconnaît à ce qu'elle peut douter de ce qui est sujet à doute. La crédulité est le mal original de l'intelligence. »

³⁸⁹ « Le doute, c'est la dignité de la pensée. Il faut donc chasser de nous-mêmes le respect aveugle pour certains principes, pour certaines croyances ; il faut pouvoir mettre tout en question, scruter, pénétrer tout : l'intelligence ne doit pas baisser les yeux, même devant ce qu'elle adore », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 66-67.

« l'abnégation de la pensée »³⁹⁰. En d'autres termes, l'abandon du dogme offre les conditions morales d'une relativité de la connaissance³⁹¹, et permet à *l'analyse* de s'épanouir, à la science de naître.

Science et religion, qui n'étaient pas distincts aux débuts de l'intelligence³⁹² s'opposent désormais³⁹³, la religion tournée vers le passé, la science vers l'avenir³⁹⁴. La science travaille à l'hétérogénéité de la pensée : c'est parce qu'elle œuvre dans le sens de l'évolution que Guyau peut présenter la science comme digne d'avenir.

Précisions sur le scepticisme de Guyau.

L'exigence de doute ne fait pas pour autant de Guyau un sceptique au sens antique du terme, c'est-à-dire un philosophe soucieux de produire l'indifférence et la suspension du jugement. L'indifférence est précisément ce que Guyau combat dans l'inertie dogmatique de la foi restreinte. C'est donc que le doute n'est qu'un noble moyen de se désengager du dogme, cette « cristallisation de la croyance », du préjugé ; mais qu'il ne saurait constituer le terme de la connaissance.

Bien plus, le scepticisme au sens où l'entend Jean-Marie Guyau n'est rien d'autre que cet esprit de recherche qu'il estime être inhérent à l'esprit philosophique même : le philosophe est précisément le contraire d'un croyant³⁹⁵. Mais dans son acception moderne, le scepticisme n'est souvent qu'une étiquette, destinée à classer celui qu'on accuse d'être trop soupçonneux dans une catégorie dépréciative³⁹⁶ – la critique gualcienne de l'étiquetage philosophique n'est pas sans rappeler à cet égard sa critique de l'exposition philosophique comme séquence homogène de questions qui appellent une suite de réponses simples, tranchées et

³⁹⁰ « Au point de vue individuel comme au point de vue social, le doute semble, dans certains cas, un véritable devoir ; le doute ou, si l'on aime mieux, l'ignorance méthodique, l'humilité, l'abnégation de la pensée », *L'irréligion de l'avenir*, page 330.

³⁹¹ « Là où le philosophe ignore, il est moralement forcé de dire aux autres et de se dire à lui-même j'ignore, je doute, j'espère, rien de plus. », *L'irréligion de l'avenir*, page 330.

³⁹² « La religion, qui fut la science des premiers âges, [...] », *L'irréligion de l'avenir*, page 16.

³⁹³ « En somme, sous tous les rapports, la foi dogmatique, surtout celle qui est étroite, autoritaire, intolérante et en contradiction avec l'esprit de la science, semble destinée à disparaître ou à se concentrer sur un petit nombre de fidèles. », *L'irréligion de l'avenir*, page 130.

³⁹⁴ « Bienheureux donc aujourd'hui ceux à qui un Christ pourrait dire : "Hommes de peu de foi ! ...", si cela signifiait : Hommes sincères qui ne voulez pas leurrer votre raison et ravalier votre dignité d'êtres intelligents, hommes d'un esprit vraiment scientifique et philosophique qui vous défiez des apparences, qui vous défiez de vos yeux et de vos esprits, qui sans cesse recommencez à scruter vos sensations et à éprouver vos raisonnements ; hommes qui seuls pourrez posséder quelque part de la vérité éternelle, précisément parce que vous ne croirez jamais la tenir tout entière : hommes qui avez assez de la véritable *foi* pour chercher toujours, au lieu de vous reposer en vous écrivant : j'ai trouvé ; hommes courageux qui marchez là où les autres s'arrêtent et s'endorment : vous avez pour vous l'avenir, c'est vous qui façonnez l'humanité des âges futurs. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 151.

³⁹⁵ « Les sceptiques grecs aimaient à s'appeler des chercheurs, *zêtetikoi* ; c'est le nom qui convient à tout philosophe, qui définit même le philosophe par opposition au croyant », *L'irréligion de l'avenir*, page 323.

³⁹⁶ « Si vous n'appartenez à aucun système nettement défini, vous voilà rangé aussitôt au nombre des sceptiques. », *L'irréligion de l'avenir*, pages 323-234.

superficielles³⁹⁷. Ce n'est pas parce qu'il ne croit en rien que Guyau se défend d'être sceptique, mais au contraire parce qu'il se refuse d'embrasser un seul point de vue, même large, car ce serait encore trop peu. Aussi haut que soit le point de vue qu'on adopte, il reste toujours trop bas s'il ne peut s'élever³⁹⁸.

Le scepticisme de notre auteur aboutit ainsi à une bien belle conclusion, qui est celle du devoir de défiance à l'égard de sa propre pensée³⁹⁹. Nos jugements deviennent suspects dès lors qu'ils sont trop tranchés : Guyau va jusqu'à affirmer que ceux qui ont des « idées absolument fixes, tranchées et satisfaites de leurs propres limites » ne sont pas précisément les auteurs de leurs idées, puisqu'ils « n'ont pas d'idées personnelles »⁴⁰⁰. Le paradoxe saute aux yeux : en étant dominé, dévoré par l'idée impersonnelle, de manière quasi pathologique, le philosophe qui verse dans le dogmatisme radical et intolérant régresse vers la foi ; mais au lieu que cette impersonnalité élargisse la personnalité, elle la rend toujours plus étroite ; au lieu d'exprimer l'universel, elle exprime un particularisme érigé en absolu. L'ennemi héréditaire de la philosophie, c'est moins la religion en tant que telle que l'« affirmation catégorique et exclusive », quelles que soient ses formes (« révélation, intuition, religion »)⁴⁰¹.

On voit quelle est l'utilité du doute : il permet de briser l'absoluité de l'affirmation dogmatique. Mais, comme nous l'avons remarqué, le doute n'est pas une fin, sans quoi l'intelligence individuelle resterait encore enfermée en elle-même. Le doute a une puissance dissolvante sur toute affirmation ; mais cette puissance ne doit pas se transformer en négation de toute affirmation : ce serait le tout de la connaissance érigé en inconnaissable, et qui précisément supprimerait son caractère zététique. La finalité du doute est de sortir de l'étroitesse du moi, de l'élargir. L'impersonnalité de la pensée doit conduire à un

³⁹⁷ « Vous n'êtes pas assez dogmatique, dit-on parfois au philosophe : - à quel système appartenez-vous ? dans quelle classe des insectes pensants faut-il vous ranger ? sur quel carton de notre collection faut-il vous piquer de compagnie ? Un lecteur éprouvera toujours le besoin d'interroger un auteur au moyen d'un certain nombre de formules convenues. Que pensez-vous sur tel problème, sur tel autre ? Vous n'êtes pas spiritualiste, vous êtes donc matérialiste ? Vous n'êtes pas optimiste, alors vous êtes pessimiste ? Il faut répondre par un oui ou un non tout court, comme dans les plébiscites. », *L'irréligion de l'avenir*, page 324.

³⁹⁸ « Pourtant, rien de plus éloigné du scepticisme superficiel qu'un esprit synthétique qui, précisément parce qu'il embrasse un horizon assez large, refuse de se cantonner dans un point de vue étroit, dans une clairière de cent pieds carrés ou dans un petit vallon entre deux montagnes. », *L'irréligion de l'avenir*, page 324.

³⁹⁹ « Eh ce que je pense a peu d'importance, même pour moi, mon point de vue n'est pas le centre de la cité intellectuelle. », *L'irréligion de l'avenir*, page 324.

⁴⁰⁰ « D'ailleurs ceux-là seuls ont des idées absolument fixes, tranchées et satisfaites de leurs propres limites, qui précisément n'ont pas d'idées personnelles. », *L'irréligion de l'avenir*, page 324.

⁴⁰¹ « Révélation, intuition, religion, en général affirmation catégorique et exclusive, telles sont les notions ennemies de la pensée moderne, qui ne peut se concevoir elle-même que comme toujours progressive et toujours élargie », *L'irréligion de l'avenir*, page 324.

élargissement de la personnalité⁴⁰². Le progrès de la pensée pour Guyau se fait donc de la manière suivante : affirmation absolue – doute – élargissement de l'intelligence.

1.3.2 L'idéal hétérogène de la philosophie.

Le paradigme dans lequel l'intelligence scientifique évolue n'est plus celui de la *foi*, entendue comme opérateur épistémologique, ramené ici à une forme de l'étroitesse intellectuelle. La foi se soumettait à un dogme venu d'en haut ; son homogénéité provenait de l'unité du dogme. À l'inverse, dès que la foi est dissoute par le doute, il ne reste que la diversité, mais une diversité pour ainsi dire épurée de tout intérêt *personnel*, de tout orgueil dogmatique. En bref, avec le doute la pensée peut s'élargir. Il nous reste à déterminer à quelles conditions.

1.3.2.1 La sincérité de cœur et la tolérance d'esprit.

La forme affective que prend le désintéressement est la *sincérité*. Une doctrine sincère, même dans le cas où elle produit de l'erreur, n'en laisse pas moins d'avoir une pertinence, et de contribuer au progrès de l'intelligence⁴⁰³, par cela même qu'elle n'a de cesse de chercher à approfondir ce qu'elle étudie⁴⁰⁴. La sincérité est donc ce qui guide la recherche de la vérité : elle est un mouvement expressif qui marque la continuité naturelle entre l'inconscient et la conscience, entre le dedans et le dehors⁴⁰⁵. Est sincère seulement ce qui est spontané, mais sans passion (c'est-à-dire sans affects violents dont on serait l'objet).

On comprend que la conséquence stylistique de l'exigence de sincérité est la *simplicité*⁴⁰⁶, qui se rapproche le plus de la spontanéité de l'authenticité⁴⁰⁷ ; alors, qu'au

⁴⁰² « Ce que je cherche à connaître, à deviner en moi comme en vous-même, c'est la pensée humaine dans ce qu'elle a de plus complexe, de plus varié, de plus ouvert. Si je m'examine moi-même, ce n'est pas en tant que je suis moi, mais en tant que je trouve en moi quelque chose de commun avec tous les hommes ; si je regarde ma bulle de savon, c'est pour y découvrir un rayon du soleil ; c'est pour en sortir et non pour y borner ma vue. », *L'irrégion de l'avenir*, page 324.

⁴⁰³ « On dit que Jean Huss, sur le bûcher de Constance, eut un sourire de joie suprême en apercevant dans la foule un paysan qui, pour allumer le bûcher, apportait la paille du toit de sa chaumière : *sancta simplicitas* ! Le martyr venait de reconnaître en cet homme un frère en sincérité ; il avait le bonheur de se sentir en présence d'une conviction vraiment désintéressée. Nous ne sommes plus au temps des Jean Huss, des Bruno, des Servet, des Saint Justin ou des Socrate ; c'est une raison de plus pour nous montrer tolérants et sympathiques, même envers ce que nous regardons comme une erreur, pourvu que cette erreur soit sincère. », *L'irrégion de l'avenir*, Introduction, XXV.

⁴⁰⁴ « [L]e désir d'approfondir ne fait qu'un avec la sincérité parfaite, le désir de trouver le vrai, car il suffit d'un peu d'expérience pour reconnaître que le vrai ne se trouve jamais trop près des surfaces et qu'il faut en toute question creuser et peiner pour y arriver. », *Éducation et hérédité*, page 127.

⁴⁰⁵ « La sincérité est le principe de toute émotion, de toute sympathie, de toute vie, parce qu'elle est la forme projetée par le fond en vertu d'un développement naturel, qui va du dedans au dehors, de l'inconscient au conscient », *L'art au point de vue sociologique*, page 67.

⁴⁰⁶ « Le signe d'un sentiment spontané et intense, c'est un langage simple [...] le sens le plus profond appartient en poésie au mot le plus simple ; mais cette simplicité du langage ému n'empêche nullement la richesse et la complexité infinie de la pensée qui s'y condense. La pensée peut devenir vitale en quelque sorte, et le simple peut ne marquer qu'un degré supérieur dans l'élaboration du complexe », *L'art au point de vue sociologique*, page 73.

contraire, les artifices littéraires, résultant de combinaisons savantes (notamment de l'école formaliste qui vise systématiquement la rime riche) ne peuvent qu'altérer l'intelligence, en la mécanisant⁴⁰⁸.

Aussi Guyau n'hésite-t-il pas à affirmer que la sincérité, à l'instar du doute, constitue un devoir pour le philosophe⁴⁰⁹.

La forme intellectuelle de la conscience de la relativité de nos connaissances est la *tolérance*⁴¹⁰ : si elle fait décliner les religions⁴¹¹, elle ouvre à la diversité des opinions en montrant l'insuffisance épistémologique de la solitude.

Par la sincérité, le cœur de l'homme apprend à rechercher courageusement la vérité ; par la tolérance, il comprend qu'il ne se suffit pas à lui-même. De ce mariage heureux entre le *désintéressement* et la conscience de la *diversité* jaillit pour ainsi dire un nouveau paradigme épistémologique qui explique l'impersonnalité conquise de la pensée. Grâce à la sincérité et la tolérance, l'intelligence devient plus hétérogène : elle se différencie toujours davantage sous l'effet de la sincérité qui exige de ne pas s'en tenir à un dogme ou un préjugé ; mais cette différenciation est un enrichissement car il y a nécessité de compléter son propre point de vue par celui d'autrui.

1.3.2.2 La diversité comme fécondité, et l'association des intelligences à venir.

Un nouveau modèle se fait jour pour l'intelligence : celui de la diversité comme fécondité. Guyau l'illustre de manière efficace par une image, celle de la perspective : la

⁴⁰⁷ « Il faut donc que l'œuvre d'art offre l'apparence de la spontanéité, que le génie semble aussi tout spontané, enfin que les êtres qu'il crée et anime de sa vie aient eux-mêmes cette spontanéité, cette sincérité d'expression [...] », *L'art au point de vue sociologique*, page 67.

⁴⁰⁸ « Tout ce qui est pure combinaison artificielle, pur mécanisme, est une négation de la vie, de la spontanéité, de la sincérité même », *L'art au point de vue sociologique*, page 67.

⁴⁰⁹ « La sincérité absolue, la sincérité impersonnelle pour ainsi dire et sans passion est le premier devoir du philosophe. Arranger le monde selon ses préférences personnelles, par exemple ne chercher que les hypothèses les plus "consolantes", non les plus "probables", ce serait ressembler à un commerçant qui, examinant son grand livre, n'alignerait que les chiffres avantageux et ne s'appliquerait à faire que de consolantes additions. La plus stricte probité est de rigueur pour qui examine le grand livre de la vie le philosophe ne doit rien cacher ici aux autres ni à lui-même. », *L'irréligion de l'avenir*, page 376.

⁴¹⁰ « Pour montrer la grandeur de la tolérance, il faut mettre en avant des raisons objectives tirées de la relativité de la connaissance humaine, non des raisons subjectives tirées de notre propre cœur [...] il est un [...] fondement [...] solide de la tolérance, qui tend à se faire reconnaître de plus en plus à mesure que se dissout la foi dogmatique. C'est la défiance à l'égard de la pensée humaine et aussi de la volonté, qui ne sont même pas libres de ne pas se tromper et dont tout article de foi absolue doit être nécessairement aussi un article d'erreur. », *L'irréligion de l'avenir*, page 116.

⁴¹¹ « La tolérance, quand elle apparaît, marque l'affaiblissement de la foi ; une religion qui en comprend une autre est une religion qui se meurt. », *L'irréligion de l'avenir*, page 112.

contemplation d'un paysage est plus complète lorsqu'elle se fait à plusieurs, précisément parce les observateurs n'aperçoivent pas la même chose⁴¹² :

« Il faut que l'infinité de ses points de vue corresponde à l'infinité des choses. »⁴¹³

L'idéal de l'intelligence réside donc dans la démultiplication des points de vue, qui répond à l'hétérogénéité de l'évolution. La multiplicité des philosophies n'est pas seulement un droit : elle sera de plus en plus un *devoir* de l'intelligence. L'avenir de la recherche scientifique est, d'après Guyau, résolument social.

L'individualité de plus en plus poussée de l'intelligence ne doit pas s'accompagner d'un repli sur soi, qui risquerait de devenir le signe d'un immobilisme de la pensée. La dissolution des religions à venir ne comporte-t-elle pas un risque d'atomisme social ? Comme pour appeler l'effectuation de ce droit à la diversité, Guyau diagnostique dans *L'irréligion de l'avenir* ce qui subsistera, entre autres, de la religion, et consistera selon lui dans *l'association*, « l'idée pratique la plus durable qu'on trouve au fond de l'idée religieuse »⁴¹⁴, et qui consiste à affirmer que « le suprême idéal de l'humanité, et même de la nature, consiste dans l'établissement de rapports sociaux toujours plus étroits entre les êtres »⁴¹⁵. Ce genre d'association à venir peut trouver son principe dans l'essor de l'affect de *sincérité* et la vertu intellectuelle de *tolérance*. Ainsi l'association des intelligences est-elle destinée non seulement à faciliter les échanges intellectuelles, à assurer la mobilité de la pensée (laquelle risque toujours de se cristalliser sous l'effet du temps en certitude, en dogme⁴¹⁶), mais encore à propager les connaissances dans toute la société. Les associations intellectuelles auront ainsi un rôle de promotion du savoir⁴¹⁷. Philippe Saltel voit même, à raison, dans le statut de

⁴¹² « Quand plusieurs personnes veulent voir tout un paysage, elles n'ont qu'un moyen, c'est de se tourner le dos les unes aux autres. Si on envoie des soldats en éclaireurs, et qu'ils aillent tous du même côté en n'observant qu'un seul point de l'horizon, ils reviendront très probablement sans avoir rien découvert. La vérité est comme la lumière, elle ne nous vient pas d'un seul point ; elle nous est renvoyée par tous les objets à la fois, elle nous frappe en tous sens et de mille manières : il faudrait avoir cent yeux pour en saisir tous les rayons. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 148.

⁴¹³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 148-149.

⁴¹⁴ *L'irréligion de l'avenir*, page 339.

⁴¹⁵ *L'irréligion de l'avenir*, pages 339, 340.

⁴¹⁶ « Nous avons tous une patrie intellectuelle, comme une patrie terrestre ; dans celle-là comme dans celle-ci nous sentons des concitoyens, des frères, vers lesquels nous pousse une sympathie naturelle. Cette sympathie s'explique par une conscience vague de la solidarité des intelligences humaines, qui ne peuvent se désintéresser l'une de l'autre, qui aiment à partager la vérité ou l'erreur comme le plaisir ou la souffrance il est bon de les voir ainsi se rapprocher, se rejoindre, s'harmoniser, pourvu qu'elles ne se prennent pas elles-mêmes dans une sorte d'engrenage, et que leur solidarité soit une condition de progrès, non d'arrêt et d'immobilité. », *L'irréligion de l'avenir*, page 342.

⁴¹⁷ « Un des effets principaux de l'association des intelligences ainsi pratiquée, sera la diffusion et la propagation des idées scientifiques dans le peuple. Si on considère les religions comme une vulgarisation des premières théories scientifiques humaines, on peut croire que le plus sûr moyen d'en combattre les erreurs et d'en conserver les bons côtés sera la vulgarisation des théories vraies de la science moderne. », *L'irréligion de l'avenir*, page 344.

l'association chez Guyau le modèle d'un idéal social à venir lors même que la philosophie de notre auteur est essentiellement apolitique (de fait, et non pas de droit)⁴¹⁸.

Ceci dit, il existe néanmoins un danger inhérent aux associations : celui de *s'enthousiasmer* jusqu'au *fanatisme*. La passion, qui est un moteur dans la recherche solitaire de la vérité, peut se retourner contre la rigueur scientifique lorsqu'elle est partagée par une multitude. La socialisation de la science risque de mener à une partialité de groupe et à des intérêts de groupe ; il y aurait bien un élargissement de l'égoïsme, mais on ne sortirait pas de l'égoïsme ni de la logique de l'intérêt. L'esprit de tolérance que veut partager une association des intelligences pourrait alors se retourner en intolérance⁴¹⁹, et la sincérité en illusion collective. On ne persévère jamais mieux dans l'erreur que lorsqu'on est plusieurs⁴²⁰ : il y a dans les associations le risque latent d'une « illusion dangereuse ». Il nous semble que Guyau pointe ici une difficulté véritable de toute recherche collective de la vérité : celle de former des coalitions de savoir, des groupements d'intérêt qui, certes, relativise l'intérêt de l'individu, mais pour le dissoudre dans celui du groupe. Il y a là les prémisses d'une sociologie de la connaissance, avec ses risques propres ; mais qui sont néanmoins rapidement écartés par Guyau, en raison de la confiance qu'il témoigne dans le mouvement de l'évolution du savoir. La science, principe d'élargissement des points de vue ne pourra pas se restreindre sans perte ; si bien que l'intelligence porte en elle-même le remède à tout fanatisme⁴²¹. On peut là

⁴¹⁸ Nous proposons ici un résumé de la démonstration éclairante de M. Saltel sur cette question. Les références des pages renvoient à l'ouvrage de Philippe Saltel, *La puissance de la vie*.

Guyau ne présente pas de théorie politique à proprement parler (p. 312) ; mais s'il y a chez le philosophe lavallois un propos métapolitique, méditant le « domaine des fins que l'action politique doit servir » (p. 314). La « cité vertueuse » de l'avenir, s'il en est, repose sur la vertu d'*association*. L'association, nous l'avons vu, est d'origine religieuse, par son *fond* (comme sociomorphisme universel, et idéal de socialisation) mais aussi par sa *forme* (les synthèses passives d'idées, qui constituent l'intelligence essentiellement ritualiste des religions). Or, si la forme intellectuelle de l'association est destinée à être dissoute par les progrès de l'intelligence analytique, il n'en va pas de même de l'association comme pratique collective, qui est le fond authentique et pour ainsi dire vrai des religions. Philippe Saltel considère même que « l'association, au sens fort que lui donne Guyau, [...] paraît valoir comme idéal politique » (p. 318), figurée par les religions, pensée par la métaphysique, réclamée par la morale. Le développement de la sociabilité entre les hommes, jusqu'à l'universel, constitue la société idéale telle que l'ont rêvée les religions sans avoir les moyens de la réaliser. Or, cet idéal politique, comme le montre M. Saltel a plusieurs caractéristiques :

- En premier lieu, l'association est présentée comme un « grand corps social », selon un modèle organique fluide, qui met à l'écart toute structure nationale ou cosmopolitique, et qui solidarise les hommes autour d'objets spécifiques.

- Ensuite, l'association est présentée comme libre : c'est un monde de « circulation » (p. 320), qui s'oppose à la logique de la soumission religieuse et à celle des intérêts égoïstes nationaux. Le respect de l'individualité est donc garanti : l'association, à l'instar du socialisme, garantit la sécurité ; l'association assure également, comme le libéralisme la liberté. Guyau, qui était soucieux de préserver l'individu contre tout dogmatisme métaphysique, se montre tout attentif à défendre l'individu contre l'homogénéité que cherche à imposer le socialisme – lequel prend des airs de religion.

⁴¹⁹ « La science a ses enthousiastes, mais elle a aussi ses fanatiques ; elle aurait au besoin ses intolérants et ses violents. », *L'irréligion de l'avenir*, page 343.

⁴²⁰ « Dans un certain entraînement de passion, il est plus facile de se tromper à deux, il est plus facile même de se tromper quand on est mille, que quand on est un. », *L'irréligion de l'avenir*, page 343.

⁴²¹ « Heureusement, elle porte son remède avec elle : agrandissez la science, et elle devient le principe même de toute tolérance, car la science la plus grande est celle qui connaît le mieux ses limites. », *L'irréligion de l'avenir*, page 343.

regretter que notre auteur ait versé dans un excès de confiance à l'égard de la science, et qu'il n'ait pas approfondi les risques propres à la socialisation du savoir.

1.3.2.3 Le problème de l'unité.

Aussi comprend-on mieux la critique d'unité que nous avons déjà évoquée : l'unité relève de l'homogène, plus spécifiquement de l'inertie de l'intelligence, en proie à la tyrannie d'une idée fixe. L'unité est l'ennemie de l'intelligence, car elle est l'ennemie de son progrès.

Pourtant, comment comprendre les prétentions synthétiques inhérentes à toute doctrine, même et surtout lorsque celle-ci se prétend ouverte à la diversité, sinon comme une tentative pour réconcilier des systèmes à l'aune d'un système unique ? La doctrine même de Guyau n'est-elle pas une synthèse réconciliatrice ? N'est-ce pas là réintroduire l'unité après l'avoir condamnée ?

Même si Guyau est extrêmement prudent quant aux prétentions définitivement synthétiques de sa propre philosophie (notre auteur parle modestement d'*Esquisse* et non de *Système*), et que l'unité rêvée par Guyau n'est qu'« idéale »⁴²², il reste qu'il y a bien pour notre auteur une forme de convergence des doctrines. Se demandant s'il y a lieu de s'inquiéter qu'avec la dissolution des religions, les idéaux moraux n'en viennent pas eux aussi à disparaître, Guyau pense que la pluralité des doctrines morales, écho de la pluralité des individualités morales, gardent en commun certains principes⁴²³ – dont, notamment, celui de *l'altruisme*⁴²⁴. Ainsi, en matière de morale, la diversité revendiquée se transforme-t-elle en air de famille – et Nietzsche n'avait peut-être pas tort de soupçonner, dans toutes les théories morales, un même préjugé, un préjugé de philosophe, partagé pour tous les auteurs qui voulaient fonder la morale : que cette morale, précisément, leur était déjà donnée⁴²⁵ ! Le discours de Guyau est-il donc si ouvert à la multiplicité qu'il le prétend ? On peut en douter : s'il accueille la multiplicité des points de vue avec enthousiasme, c'est pour mieux la

⁴²² « Le progrès même des intelligences et des consciences doit, comme tout progrès, aller de l'homogène à l'hétérogène, ne chercher l'idéale unité qu'à travers une variété croissante. », *L'irréligion de l'avenir*, Introduction, page XVIII.

⁴²³ « Nous croyons au contraire que, de toutes les théories si diverses sur les principes de la morale, on peut déjà tirer un certain fonds d'idées commun, en faire un objet d'enseignement et de propagation populaire », *L'irréligion de l'avenir*, pages 350-351. Ce fonds commun fera l'objet d'un réinvestissement dans *Éducation et hérédité*.

⁴²⁴ « Toutes les théories morales, même les plus sceptiques ou les plus égoïstes à leur point de départ, ont abouti à constater ce fait que l'individu ne peut pas vivre uniquement de soi et pour soi, que l'égoïsme est un rétrécissement de la sphère de notre activité, qui finit par appauvrir et altérer cette activité même. », *L'irréligion de l'avenir*, page 351.

⁴²⁵ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §186, pages 139-140 : « Les philosophes, tous autant qu'ils sont, ont exigé d'eux-mêmes, avec un sérieux empesé qui prête à rire, quelque chose de bien plus élevé, bien plus présomptueux, bien plus solennel, dès qu'ils traitèrent de la morale comme science : ils voulurent *fonder* la morale – et tout philosophe jusqu'à présent a cru avoir fondé la morale ; mais la morale elle-même était tenue pour "donnée". »

restreindre. Toute la diversité des systèmes ne saurait remettre en question la possibilité de leur convergence de fait.

Pour notre part, cet aveu nous paraît symptomatique d'une limitation de cette prétendue ouverture à la diversité des points de vue. Est susceptible d'intégration toute doctrine allant dans le sens de l'évolution telle qu'elle est définie par Guyau ; mais toute philosophie qui ne partagerait pas ses présupposés évolutionnistes, et qui proposerait, par exemple, une axiologie différente, serait écartée comme polarité homogène de l'intelligence. C'est précisément, nous semble-t-il, dans cet état d'esprit que Guyau analyse les autres civilisations et leurs représentations du monde : toutes les *différences* sont perçues comme des relents de pensée primitive, assimilées à une intelligence homogène qu'il s'agit pour ainsi dire de dépasser par l'intelligence scientifique et analytique. Peut-être est-ce là le corollaire de toute pensée de la continuité historique, y compris dans l'évolutionnisme : une certaine forme de *finalisme* ethnocentré où l'altérité véritable est interprétée comme une involution. On en reviendrait ainsi à ce qui apparaît comme un vice au point de vue de la méthode et un échec de l'aspiration à l'impersonnalité : *l'égoïsme*. Un égoïsme certes élargi, européenocentré – mais égoïsme malgré tout. La convergence de la philosophie à venir qu'évoque Guyau, en dépit de ses variétés, nous semble être la réintroduction, dans une philosophie naturaliste de la diversité, d'une forme de mono-idéalisme – la diversité est-elle, au fond, autre chose qu'un droit individuel à la variation sur une mélodie unique ?

Il n'en reste pas moins qu'en dépit de ce soupçon qui nous invite à suspecter une homogénéité au terme de l'évolution, là même où l'on ne devrait trouver qu'une intelligence hétérogène, la théorie de Guyau pourrait bien être l'entreprise la plus radicale pour tenter de synthétiser de manière cohérente et ouverte *la morale européenne*.

1.3.2.4 Il n'est pas de doctrine sincère et tolérante qui puisse être dangereuse.

Une des conséquences les plus notables de l'évolution de l'intelligence telle que Guyau la conçoit, c'est qu'à condition qu'un système soit sincère (désintéressé) et tolérant (non dogmatique), il ne peut jamais être considéré comme dangereux. Toutes les doctrines contribuent, à leur manière, à l'intelligibilité du réel ; la *raison* n'est même que la synthèse des points de vue.

Quelle serait la signification, dans ce contexte, d'un système qui serait dangereux, sinon l'aveu que la raison même puisse être dangereuse⁴²⁶ ? Ne serait-ce pas une manière de douter de la raison même ? Et partant de prétendre légiférer en matière de raison, séparer le bon grain de l'ivraie sur l'assise d'un critère extra-rationnel – et encourageant le risque de servir un intérêt étranger à la raison ? Le véritable danger, c'est de croire aux dangers d'une théorie : non seulement l'intelligence perdrait une perspective sur le réel, mais elle risquerait de se figer en dogme, ce qui constituerait une limitation interne de l'intelligence, et en gèlerait le devenir. La crainte éprouvée devant une théorie n'est-elle pas au fond l'aveu d'une étroitesse d'esprit dogmatique ? La non dangerosité des doctrines est le corollaire direct du refus de dogmatisme comme modèle de l'intelligence, et de l'ouverture à la multiplicité que recommande Guyau⁴²⁷. Le seul danger, pour l'intelligence, est le dogme. L'idéal visé en matière intellectuelle est ici la *liberté*, et particulièrement en matière morale, car le sujet est, aux yeux de notre auteur, déterminant⁴²⁸.

Aucune doctrine ne doit donc être éludée *a priori* : il y a de la part de notre auteur un véritable plaidoyer pour une *égalité de droit* des théories⁴²⁹. Cette égalité consiste en une égalité méthodologique : toutes doivent être exposées avec la même impartialité, avec la même sympathie ; toutes doivent être critiquées avec la même ardeur et la même passion pour la vérité⁴³⁰. On reconnaît ici les critères de la méthode historique, laquelle consiste à éprouver l'évolution d'une doctrine : l'exposition, qui doit présenter sincèrement les idées maîtresses et leur enchevêtrement ; la critique, qui doit l'épurer de tous ses éléments non viables ; pour enfin parvenir à la conscience de la « vérité relative » du système étudié.

On comprend du même coup que cette méthode historique a comme axe philosophique la contribution de la diversité des systèmes à l'intelligibilité du réel. La multiplicité est fécondité : c'est pourquoi il est essentiel de l'étudier, de la vivre, afin de proposer une philosophie qui soit la synthèse vivante de l'histoire. Pour être véritablement synthétique, l'intelligence à venir ne doit pas tourner le dos au passé : elle doit au contraire s'en faire

⁴²⁶ « Une *théorie*, un *système raisonné* ne peuvent être dangereux, car le danger serait dans la raison même, puisqu'ils ne tirent leur force que de la raison. », *La morale anglaise contemporaine*, Avant-Propos, Page IX.

⁴²⁷ « Tout *dogme* est foncièrement immoral en lui-même, mais tout système qui n'est pas un dogme ne peut plus rien offrir de véritablement dangereux à l'esprit qui poursuit la vérité », *La morale anglaise contemporaine*, Avant-Propos, pages IX-X.

⁴²⁸ « Tout doit être objet de libre spéculation et de libre examen pour l'homme, et ce sont les spéculations sur les choses les plus graves, comme la morale, qui doivent être le plus encouragées, dans quelque sens qu'elles se portent ; au fond, et pour qui regarde l'avenir, elles sont les plus utiles de toutes, car si elles contiennent quelque part de vérité, cette vérité est de toutes la plus haute », *La morale anglaise contemporaine*, Avant-Propos, page X.

⁴²⁹ « Chaque théorie, quel qu'en soit l'objet, aura donc des droits égaux aux yeux du penseur : qu'il s'agisse de la morale et de ses fondements ou de toute autre science, peu importe. », *La morale anglaise contemporaine*, Avant-Propos, page X.

⁴³⁰ « Il faut donc mettre au grand jour même ces doctrines réputées dangereuses, sans rien en cacher, sans rien y changer ; il faut reconnaître hardiment ce qu'elles peuvent avoir de beau et de vrai ; il faut aussi relever non moins hardiment ce qu'elles peuvent avoir d'inexact et d'incomplet », *La morale anglaise contemporaine*, Avant-Propos, page X.

l'écho. La méthode de Guyau, embryogénique et critique, ne se propose au fond pas d'autre but que de penser les conditions de cette synthèse du passé en vue de produire une philosophie de l'avenir, fécondée par plus de deux millénaires de pensée.

À l'inverse de la tranquillité du dogme, Guyau opte donc pour l'inquiétude de la recherche, signe de courage et d'engagement pour la reconnaissance de la vérité, où qu'elle puisse se trouver. Guyau en appelle au *trouble* – non politique, mais, ce qui est peut-être plus essentiel, intérieur et intellectuel :

« Cette tempête intérieure vaut mieux que le calme et la béatitude d'autrefois ; nous croyons qu'il faut sans frémir l'appeler sur nous et sur les autres. »⁴³¹

Notre auteur en appelle également au *courage*, à la hardiesse, qui est celle d'oser penser : les auteurs présumés dangereux ne sont-ils des « hardis novateurs »⁴³² ? À notre époque qui se nourrit plus que jamais de tabous moraux (la mort, la vieillesse), d'étiquettes, de retours en arrière (combien de « retours à Kant » par exemple le XX^{ème} siècle a-t-il subi, indice d'un malaise devant des problématiques devenues inquiétantes au XIX^{ème} siècle), le geste inaugural de la philosophie historique de Guyau ne mérite-t-il pas notre respect et notre sympathie pour son audace et sa radicalité ? Il nous semble qu'il conserve toute la fraîcheur d'un cri de révolte contre la paresse intellectuelle, dont le pain quotidien est le préjugé. Mieux : il nous semble que la pensée de Guyau garde toute son actualité quand il s'agit de se dresser contre le mépris continental à l'égard de la pensée anglo-saxonne, qui valait hier, et qui perdure aujourd'hui⁴³³.

Nous avons besoin d'être troublés, plus que jamais : nous avons besoin de philosophie, au sens sceptique et synthétique où l'entendait Guyau.

⁴³¹ *La morale anglaise contemporaine*, Avant-Propos, page X.

⁴³² « Heureux donc les hardis novateurs, comme il en existe en Angleterre, qui peuvent répandre le trouble dans les esprits les plus tranquilles jusque-là, qui peuvent ébranler la masse encore toute engourdie de la majorité des hommes, provoquer partout les discussions, les débats, le doute provisoire, et faire s'entrechoquer les idées au sein de l'humanité, comme se heurtent les ondes lumineuses dans l'éther ou les vagues dans l'océan. », *La morale anglaise contemporaine*, Avant-Propos, page X.

⁴³³ Richard Rorty n'hésite pas à écrire qu'il existe entre la pensée analytique et la pensée dite « continentale » un abîme qui empêche toute forme de dialogue fructueux. Cet abîme existait déjà, selon toute vraisemblance, au XIX^{ème} siècle – sinon, pourquoi Guyau aurait-il cherché à défendre ces auteurs supposés dangereux contre des accusations superficielles (voir en particulier la *Morale anglaise contemporaine*, avant-propos, pages VI-VII) ? Mais le but de Guyau n'était-il pas justement d'essayer de combler toute cette distance – et de tenter le dialogue ? Il y aurait du sens à reprendre le geste guyalcien et à réécrire, au XXI^{ème} siècle, une *Morale anglo-saxonne contemporaine* pour tenter de faire fructifier deux genres de pensée qui ne se rencontrent que trop rarement.

1.3.2.5 L'étude historique comme étude des traditions.

Jean-Marie Guyau ne s'intéresse pas au passé pour servir un dogme, mais pour rechercher de quoi féconder la pensée.

Ce n'est donc pas par pur intérêt historique, indifférent pour ainsi dire au contenu des doctrines, que notre auteur étudie le passé (ce serait en effet stérile), mais pour saisir l'évolution des idées maîtresses, qui sont l'âme des doctrines, et qui transcendent pour ainsi dire les doctrines. Recréer la doctrine, c'est démontrer son insuffisance⁴³⁴. Dans cette optique, faire évoluer les systèmes, c'est montrer comment le développement des idées produit la *mort des doctrines* considérées pour féconder d'autres systèmes, plus vigoureux et viables : « l'utilité d'un système est la démonstration même de son caractère mortel ». La systématisation de l'histoire de la pensée est une synthèse qui tente le dépassement.

Le but des études historiques de notre auteur est de retracer cette filiation intellectuelle à travers les systèmes, de retrouver cette idée maîtresse qui ne meurt pas avec chaque système particulier⁴³⁵. Il s'agit de saisir ce qu'il y a de fluide, de vivant dans chaque système, et qui se dépasse dans un autre système. Autrement dit, étudier l'histoire de la pensée philosophique, c'est étudier des *traditions*⁴³⁶, précisément parce que c'est au sein d'une tradition que des idées croissent, se développent. L'étude historique d'une idée sera donc l'étude de la lignée philosophique qui a incarné cette étude, qui l'a rendue plus hétérogène. C'est cette filiation des systèmes par les idées maîtresses qui rend raison de la possibilité de l'impérissabilité de la pensée : l'idée survit aux systèmes ; et, en retour, chaque auteur qui contribue à la survie de l'idée y gagne une forme d'immortalité.

Encore une fois, cette théorie de la finitude qui engendre l'infinitude n'est pas sans faire écho au mouvement de la dialectique chez Hegel, plus précisément au moment du négatif, selon lequel « tout ce qui est fini a pour être de se supprimer soi-même ».

⁴³⁴ « Chaque système, comme tel, est précisément un moyen de démontrer l'insuffisance de l'idée maîtresse qui le domine et la nécessité pour l'esprit humain de dépasser cette idée. Systématiser, en effet, c'est, en tirant d'un groupe d'idées tout ce qu'elles contiennent, montrer ce qu'on n'en peut faire sortir, montrer qu'elles ne peuvent être adéquates à la pensée tout entière. Systématiser, en effet, c'est, en tirant d'un groupe d'idées tout ce qu'elles contiennent, montrer ce qu'on n'en peut faire sortir, montrer qu'elles ne peuvent être adéquates à la pensée tout entière. », *L'irréligion de l'avenir*, pages 335-336.

⁴³⁵ « Les systèmes meurent, et à plus forte raison les dogmes ; ce qui reste, ce sont les sentiments et les idées. Tous les arrangements se dérangent, toutes les délimitations et toutes les définitions se brisent un jour ou l'autre, toutes les constructions tombent en poussière ; ce qui est éternel, c'est cette poussière même des doctrines, toujours prête à rentrer dans un moule nouveau, dans une forme provisoire, toujours vivante et qui, loin de recevoir la vie de ces formes fugitives où elle passe, la leur donne. », *L'irréligion de l'avenir*, page 336.

⁴³⁶ « Les pensées humaines vivent non par leurs contours, mais par leur fond. Pour les comprendre il faut les saisir non dans leur immobilité, au sein d'un système particulier, mais dans leur mouvement, à travers la succession des doctrines les plus diverses », *L'irréligion de l'avenir*, page 336.

Conclusion : pourquoi s'intéresser aux auteurs du passé ?

Nous sommes désormais en mesure de comprendre les raisons qui amènent notre auteur à s'intéresser aux doctrines du passé – précisément par souci de l'avenir.

L'étude du passé, c'est d'abord l'occasion de comprendre l'évolution de l'intelligence, qui va de l'homogène à l'hétérogène – de manière à poursuivre cette évolution même à l'avenir. La condition de la lecture de ce progrès de l'intelligence est de redonner vie aux idées maîtresses qui ont fait le fond de la philosophie morale depuis ses origines ; de les suivre dans leurs diverses manifestations systématiques ; pour enfin tenter leur synthèse dans une philosophie destinée à leur survivre. Nous sommes les héritiers du passé : il faut donc le connaître pour le pouvoir prolonger.

L'étude du passé, c'est ensuite l'étude de la *diversité* en tant que telle. Développant une théorie de la multiplicité des systèmes comme condition de la fécondité de l'intelligence, et de la controverse comme condition du progrès de la pensée, les philosophes du passé constituent une ressource précieuse pour féconder une pensée moderne. Du reste, comment une philosophie sincère, soucieuse de la vérité, pourrait-elle négliger le témoignage des meilleurs esprits des siècles passés ? L'hétérogénéité de la pensée de l'avenir est intégrative : par voie de conséquence, il est nécessaire de confronter les systèmes modernes avec tous les autres, y compris les plus anciens, les plus homogènes, afin d'éprouver cette intégration.

L'étude du passé, c'est enfin l'occasion de préserver le *patrimoine* de l'intelligence en *l'actualisant* : précisément parce que l'intelligence va de l'homogène à l'hétérogène, comprendre son histoire permet en quelque sorte de conserver ce progrès lentement et difficilement accumulé⁴³⁷.

Ces raisons démontrent *a priori* que l'étude du passé constitue, eu égard aux exigences méthodologiques et affectives de la philosophie guyalcienne, une sorte de *devoir*. Nous avons beaucoup insisté sur les exigences morales de cette lecture du passé (en particulier le dépassement de l'égoïsme et le devoir de doute) : ce sont en grande partie ces exigences qui déterminent notre auteur à proposer une exposition et une critique des systèmes anciens.

⁴³⁷ « Précisément parce que l'intelligence humaine s'enrichit sans cesse, son trésor devient si considérable, cette richesse intellectuelle devient si délicate à conserver tout entière, qu'on peut se demander s'il se trouvera une suite de peuples assez bien doués pour retenir et augmenter sans cesse les acquisitions de la science. Jusqu'alors, dans leur voyage sans fin à travers les âges, ces vérités-là ont seules survécu pour jamais qui étaient simples ; de nos jours la rapidité même du progrès scientifique peut nous donner des inquiétudes sur sa durée la complexité extrême de la science peut faire craindre qu'il n'existe pas continuellement des peuples assez élevés dans l'échelle humaine pour l'embrasser tout entière, pour la faire progresser par des spéculations constantes. », *L'irrégulation de l'avenir*, page 271.

Il nous reste à démontrer par le *contenu* même des systèmes historiques que leur étude fournit, aux yeux de Guyau, les clés problématiques d'une philosophie de l'avenir – celle-là même que notre auteur entend bâtir.

Le mal du poète

Vers d'un philosophe.

« La pensée est en nous large comme l'amour
Et désire en autrui se verser sans relâche.
Ainsi que la vertu, l'art se sent généreux :
Lorsque je vois le beau, je voudrais être deux.
Dans cet enivrement je ne sais quoi se cache
D'infini, de trop grand pour un cœur isolé ;
Le partager s'impose à nous comme une tâche »

Le passé

Vers d'un philosophe.

« Je vois passer là-bas, en troupe, de grands bœufs ;
Sans jamais retourner leurs têtes en arrière,
Ils s'en vont à pas lourds, souffrants, non malheureux ;
Ils n'aperçoivent pas la longue ligne blanche
De la route fuyant devant eux, derrière eux,
Sans fin, et dans leur front qui sous le fouet se penche
Nul reflet du passé n'éclaire l'avenir.
Tout se mêle pour eux. Parfois je les envie :
Ils ne connaissent point l'anxieux souvenir,
Et vivent sourdement, en ignorant la vie. »

II) Structure antagonique de l’histoire de la philosophie morale.

Nous avons déterminé pourquoi et comment Guyau s’intéresse à l’histoire de la philosophie. Il nous faut à présent analyser en détail le contenu proprement dit de cette histoire, et comment de cette étude du passé surgira logiquement la philosophie synthétique de Guyau.

2.1 Présentation générale de l'antagonisme historique comme renvoyant aux deux parties de la morale.

Toute doctrine, en tant qu'elle est porteuse d'idées vraiment vivantes, tend à la tradition. Quelles en sont les causes ? Quelles en sont les conséquences ?

De la tradition.

Une idée maîtresse étant donnée, elle tend à devenir système sous l'effet résistant du milieu historique, lequel lui oppose des objections pour mettre à l'épreuve sa viabilité, l'obligeant pour survivre à tisser un réseau d'idées secondaires autour de l'idée maîtresse. Cet ensemble forme un système, historiquement déterminé quant aux idées secondaires, tendant à l'immortalité par l'idée maîtresse. Les doctrines sont comme des organismes vivants, soumis, comme tout ce qui vit, à une évolution – mais à une évolution singulière, en tant que ces doctrines ne connaissent pas la finitude de l'individualité, et peuvent donc survivre à leur auteur⁴³⁸. Par conséquent, un système donné, loin d'épuiser l'idée maîtresse qui l'a fait naître, la transforme plutôt, la met à l'épreuve.

« Chaque système, comme tel, est précisément un moyen de démontrer l'insuffisance de l'idée maîtresse qui le domine et la nécessité pour l'esprit humain de dépasser cette idée. »⁴³⁹

Dès lors, une idée maîtresse n'est pas une donnée immuable qui s'épurerait à mesure que l'histoire l'éprouverait ; toute idée maîtresse demande à être vécue, et appelle en quelque sorte son propre dépassement. L'idée maîtresse est, on le voit, le *cœur* de la philosophie telle que le conçoit Guyau : elle est à la fois ce qu'il y a de plus personnel dans une doctrine, ce qu'il y a à vivre ; et ce qu'il y a d'impersonnel, ce qui survit à travers le temps. Les hommes mortels sont les passeurs d'idées éternelles qu'ils incarnent en les altérant. L'herméneutique de Guyau consiste donc à cueillir cette idée maîtresse, et la faire évoluer en lui insufflant la vigueur de sa propre pensée.

La tradition réinvente perpétuellement l'idée maîtresse, en dépasse le caractère non-viable ; elle est l'effort permanent pour lui redonner vie, pour s'adapter aux objections du milieu. Guyau conçoit donc les doctrines philosophiques comme des organismes sociaux qui évoluent, qui s'adaptent à un milieu historique résistant, qui se métamorphosent sous l'effet

⁴³⁸ « Les doctrines ont leur vie, comme les individus ; elles naissent, elles croissent, elles s'épanouissent ; elles ont leur fleur de jeunesse, elles ont dans leur maturité la vigueur virile ; elles ont aussi parfois leur déclin, - mais pas toujours, - et il en est qui sont immortelles. », *La morale d'Épicure*, page 17.

⁴³⁹ *L'irréligion de l'avenir*, pages 335-336.

même de cet environnement, et qui ne peuvent vivre que par les idées maîtresses personnelles qui s'intègrent à une impersonnalité plus large. Dès lors, le fait même de la persistance d'une doctrine dans le temps révèle sa force, et nous enjoint à la prendre au sérieux⁴⁴⁰.

Cette tendance caractérisée, nous pouvons remarquer que, pour Guyau, la pensée morale engage son existence philosophique par un antagonisme qui s'origine dans la pensée hellénistique, et qui n'aura de cesse de la hanter : celle de *l'épicurisme* et du *stoïcisme*.

2.1.1 Les deux parties de la morale : analyser le passé, produire l'avenir

Avant d'en venir au contenu proprement dit de l'antagonisme moral, précisons ce que Guyau signifie par « morale ». Le terme de « morale » peut être entendu en deux principales acceptions : peuvent être considérées comme morales aussi bien *l'étude psychologique* portant sur les fins effectivement désirées par les hommes, analyse réflexive des motifs, que la *prescription pratique*, une règle de vie destinée à se concrétiser en une action. Il y a un risque de confusion, dans l'ordre moral, entre *l'être* qui s'analyse et le *devoir-être* qui s'accomplit.

C'est en vue d'éviter toute forme d'ambiguïté que Guyau introduit dans *La morale anglaise contemporaine* une distinction entre deux parties de la morale.

- d'une part, il y a une partie psycho-physiologique, qui étudie les motivations des hommes *de fait*⁴⁴¹, et se « contente de les analyser ». Cette partie de la morale constitue une science, une « physique des mœurs », au même titre que la physique des sciences dures étudie l'ensemble des faits présents et passés, et tente de les coordonner sous des lois.

- d'autre part, il est une partie proprement morale, prescriptive, qui produit l'action. Cette partie de la morale ne saurait prétendre pour l'heure à la scientificité⁴⁴², car son objet n'est pas le fait extérieur et observable, mais le principe interne qui produit l'action à venir⁴⁴³.

Toute la difficulté de la morale consiste à articuler ces deux parties. Car, de fait, elles ne visent pas le même objet – ou plutôt, pour reprendre les termes de Guyau, l'une a un « objet », l'autre un « objectif » ; l'une examine l'action, l'autre cherche à la créer.

⁴⁴⁰ « La force ou la faiblesse d'une doctrine philosophique peut se mesurer le plus souvent à sa durée, à sa persistance. », *La morale d'Épicure*, page 17.

On remarquera néanmoins que Guyau admet des exceptions à cette idée puisqu'il écrit qu'elle est vraie « le plus souvent » ; et nous suggérons que le fait historique que la philosophie même de Guyau n'ait guère persisté se range du côté des exceptions plutôt qu'elle ne confirme la règle.

⁴⁴¹ « La première [partie de la morale] étudie les ressorts habituels de la conduite des hommes en général [...] a pour domaine les faits. », *La morale anglaise contemporaine*, page 196.

⁴⁴² « La seconde [partie de la morale] en certains points semble encore échapper plus ou moins aux sciences positives », *La morale anglaise contemporaine*, page 196.

⁴⁴³ « L'une a pour domaine les faits, l'autre a son objectif au-delà de tout fait présent ou passé, dans un avenir encore indéterminé. », *La morale anglaise contemporaine*, page 196.

« Or, autre chose est d'analyser le passé, autre chose de produire l'avenir [nous soulignons] »

Or, l'action n'est pas indifférente à la réflexion ; Guyau soupçonne même que peut exister un lien négatif entre la sphère de la théorie et la sphère de la pratique. Il existe des analyses dont l'effet indirect et inintentionnel est de générer de l'immoralité. Toute la seconde partie de *La morale anglaise contemporaine*, qui consiste en une critique systématique de la morale scientifique élaborée par les auteurs anglo-saxons, vise à révéler une incompatibilité entre une théorie positive insuffisamment développée de la morale et l'engendrement de l'action morale. C'est dire qu'en matière éthique, la science ne saurait être indifférente ; l'idéal de neutralité axiologique doit le céder à la performativité de toute enquête. C'est là tout autant révéler que le projet de Guyau, par-delà la critique, consiste à *compléter* la science contemporaine des mœurs en sorte qu'elle enjoigne à la moralité ; autrement dit à unifier la science qui analyse l'être moral, et la production du devoir-être.

Or, nous allons voir que l'histoire de la morale est traversée par un antagonisme qui recoupe largement cette division de la morale entre analyse scientifique et synthèse pratique.

2.1.2 L'antagonisme des doctrines morales.

Guyau considère que l'histoire de la philosophie morale est structurée de manière bipartite, et s'est jusqu'alors manifestée dans un conflit irréductible : celle des épicuriens et des stoïciens.

« Ces deux doctrines se partagent la pensée, se partagent les hommes. La lutte ardente entre les Épicuriens et les Stoïciens, qui dura autrefois cinq cents ans, s'est rallumée de nos jours et s'est agrandie.

Cette lutte des doctrines morales tend même, semble-t-il, d'après les lois de la pensée humaine, à occuper toujours davantage les esprits. En effet, s'il en est un dont la discussion intéresse l'humanité entière, c'est le problème moral ; il n'est pas d'homme dont l'attention ne s'éveille quand on lui parle de devoir, de justice ou de droit. »⁴⁴⁴

Ce conflit théorique a été historiquement interrompu par l'hégémonie des religions sur le questionnement moral. Mais la récente et inexorable dissolution des religions libère à nouveau les problématiques antiques, auxquelles les sciences modernes viennent apporter une contribution décisive⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ *La morale d'Épicure*, page 11.

⁴⁴⁵ Philippe Saltel écrit en ce sens, dans *La puissance de la vie*, page 147 : « le relâchement de la pression religieuse sur la morale a donc permis la “reprise”, le “recommencement” d'un questionnement que nous devons supposer commencé dans l'Antiquité, au moment où s'affrontent pour la première fois l'épicurisme et le stoïcisme. »

2.1.2.1 Le procédé de l'opposition conflictuelle : héritage et originalité.

À deux reprises dans ce texte, notre auteur parle de « lutte ». Il s'agit d'un procédé stylistique visant à dramatiser l'opposition entre deux traditions.

Le procédé littéraire de l'antagonisme narré sous forme de conflit n'est pas récent (bien qu'il n'aille pas de soi non plus ; René Descartes s'en explique longuement dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, §4⁴⁴⁶). Il s'agit déjà de la méthode de Blaise Pascal qui, dans *L'entretien avec M. de Saci*, que Guyau a édité chez Delagrave et commenté dans une étude⁴⁴⁷, oppose et croise d'une part les sceptiques (les pyrrhoniens et leur représentant moderne : Montaigne) et d'autre part les partisans du devoir (les stoïciens et leur représentant antique : Épicète). Dans la pensée de Pascal, il s'agit d'un procédé très efficace, qui se substitue à une histoire proprement dite de la philosophie, puisque le conflit de ces sectes philosophiques est la synthèse et le miroir philosophique de la contradiction humaine, prise entre la vanité et la conscience de sa vacuité – contradiction qui se résout chez Pascal par la christologie. Le mouvement de la lutte est arrêté par une réponse surnaturelle : la grâce. C'est ainsi même que Guyau comprend Pascal :

« Ainsi, selon Pascal, la vérité surnaturelle, "unissant tout ce qui est de vrai" dans les systèmes moralistes et sceptiques, "et chassant tout ce qui est de faux, en fait une sagesse véritablement céleste, où s'accordent ces opposés, qui étaient incompatibles dans ces doctrines humaines". »⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ René Descartes, *Discours de la méthode*, partie VI : « On peut dire que ces oppositions seroient utiles, tant afin de me faire connoître mes fautes, qu'afin que, si j'avois quelque chose de bon, les autres en eussent par ce moyen plus d'intelligence, et, comme plusieurs peuvent plus voir qu'un homme seul, que, commençant dès maintenant à s'en servir, ils m'aidassent aussi de leurs inventions. Mais encore que je me reconnoisse extrêmement sujet à faillir, et que je ne me fie quasi jamais aux premières pensées qui me viennent, toutefois l'expérience que j'ai des objections qu'on me peut faire m'empêche d'en espérer aucun profit : car j'ai déjà souvent éprouvé les jugements tant de ceux que j'ai tenus pour mes amis que de quelques autres à qui je pensois être indifférent et même aussi de quelques uns dont je savois que la malignité et l'envie tâcheroit assez à découvrir ce que l'affection cacheroit à mes amis; mais il est rarement arrivé qu'on m'ait objecté quelque chose que je n'eusse point du tout prévue, si ce n'est qu'elle fût fort éloignée de mon sujet; en sorte que je n'ai quasi jamais rencontré aucun censeur de mes opinions qui ne me semblât ou moins rigoureux ou moins équitable que moi-même. Et je n'ai jamais remarqué non plus que par le moyen des disputes qui se pratiquent dans les écoles, on ait découvert aucune vérité qu'on ignorât auparavant : car pendant que chacun tâche de vaincre, on s'exerce bien plus à faire valoir la vraisemblance qu'à peser les raisons de part et d'autre; et ceux qui ont été longtemps bons avocats ne sont pas pour cela par après meilleurs juges. »

Dans ce paragraphe riche et ingénieux au point de vue argumentatif, Descartes, après avoir émis l'hypothèse selon laquelle la discussion serait un moyen d'enrichir une doctrine, théorise une forme de sociologie de la connaissance dans laquelle les motifs de discussion révèlent souvent des motifs affectifs de controverse, qui risquent de stériliser la pensée plutôt que de la féconder. D'où l'adoption par Descartes d'un solipsisme méthodologique : si autrui risque de me gêner dans ma quête du savoir, il faut donc s'en tenir rigoureusement à son jugement comme mesure de la validité d'un système.

Ce paragraphe écrit Descartes nous fait émettre l'hypothèse suivante : à savoir que Guyau l'a présent à l'esprit lorsqu'il rédige ses pages sur la méthode ; et que reprenant l'image cartésienne de la vision (qui permettent à plusieurs de voir davantage et mieux qu'un homme seul), l'auteur de *L'Esquisse* tente d'en neutraliser les conditions affectives négatives (l'affection des amis ; la malignité et l'envie des ennemis) pour les remplacer par des conditions affectives positives (l'amour et l'enthousiasme).

Le but de Guyau est de substituer au modèle cartésien de la *dispute* de doctrines extérieures les unes aux autres un modèle de la *discussion*, où la recherche de la vraisemblance laisse la place à la sincérité, au désir interne de trouver le vrai.

⁴⁴⁷ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, chapitre VII, pages 289 et ss.

⁴⁴⁸ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 296.

Dans le cas de Pascal, l'antagonisme épuise les possibles philosophiques ; et enjoint la raison à abdiquer⁴⁴⁹.

Il s'agit encore d'un procédé utilisé par Emmanuel Kant dans la Préface à la première édition de la *Critique de la raison pure*⁴⁵⁰ : n'oppose-t-il pas ainsi les empiristes anglais, les sceptiques aux dogmatiques, partisan de la métaphysique traditionnelle – dans un conflit (*Kampfplatz*) qui risque bien de faire de la métaphysique un champ de ruines ?

De manière générale, on le voit, le procédé du conflit est relativement classique en philosophie, et relève en général du diagnostic. Les dissensions sont causes de troubles ; et la belle citadelle intellectuelle des idées risque fort d'être mise à mal. Le risque de chaos est latent pour la pensée qui tolère ce conflit.

Néanmoins, contrairement à Pascal et Kant, il semble que Guyau ne considère pas que la lutte entre ces deux traditions soit le signe d'un danger pour la pensée, qui devrait abdiquer son droit à une science supérieure (la christologie pascalienne) ou à une analytique de l'entendement qui résoudrait les conflits (le transcendantal kantien) : pour Guyau le conflit est intrinsèquement bon pour la pensée. Il y a une *euristique de la lutte*, qui fait de Guyau un partisan du scepticisme : le philosophe a un devoir de doute, en conséquence de quoi il ne saurait se satisfaire de son point de vue, ni même d'une harmonie de points de vue. En matière de pensée, l'antagonisme est fécond : il oblige chaque protagoniste à développer des arguments à exposer en faveur de sa doctrine et à présenter des objections pour critiquer la doctrine adverse. Le conflit mobilise la pensée, intranquillise le savoir, et c'est en cela qu'il constitue une vertu intellectuelle pour notre auteur.

L'originalité de Guyau nous paraît à cet égard :

- non pas de provoquer le conflit intellectuel pour entretenir une guerre perpétuelle (telle serait la position sceptique ; celle de Pyrrhon ou de Hume, par exemples, qui ne se proposent que de réfuter le dogmatisme) ;
- non pas de dépasser les oppositions en les considérant comme intrinsèquement contradictoires en invoquant un principe extérieur qui transcenderait le débat (telle serait la

⁴⁴⁹ « Non seulement donc Épictète et Montaigne peuvent représenter dans son passé le travail de l'esprit humain, mais ils pourraient même, selon Pascal, le représenter dans son avenir ; il semble que toutes les voies possibles dans lesquelles puisse s'engager la pensée métaphysique, convergent nécessairement vers ces deux systèmes. Or, s'il est vrai que ces systèmes se brisent et s'anéantissent l'un l'autre, l'espoir même de la pensée humaine est avec eux anéanti : elle est forcée de s'arrêter ; et s'arrêter, pour la pensée, n'est-ce pas cesser d'être ? », *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, pages 296.-297.

⁴⁵⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, AK, IV, 7, (A VIII), GF, page 63, trad. Alain Renaut : « Le champ de bataille où se développent ces conflits sans fin s'appelle alors Métaphysique ».

position pascalienne) ; comme le remarque Guyau lui-même, *L'entretien avec de Saci* constitue une tentative pour figer les oppositions et le mouvement de la pensée⁴⁵¹ ;

- non pas d'adopter un point de vue dogmatique, qui permettrait de résoudre les difficultés et de réfuter le scepticisme (on pourrait interpréter l'exigence transcendantale de Kant, qui cherche à fonder l'objectivité dans la représentation, en ce sens) ;

- mais de prendre acte d'un antagonisme ; d'en saluer la dynamique salvatrice (contre toute tentation de dogmatisme) ; de relever ce qu'il a de fécond, et de tenter de conserver dans les doctrines ce qui mérite d'être conservé, sous quelque forme que ce soit (méthode, affect, etc.).

À ce titre, Guyau reprend à son compte la position des problèmes déjà adoptée par Fouillée, qui avait analysé l'histoire de la philosophie morale comme lutte entre idéalisme et positivisme, et qui se proposait comme projet la construction d'une philosophie synthétique. Il ne fait pas de doute que la philosophie de Guyau doit beaucoup aux problématiques engagées par son beau-père ; mais pour ensuite les infléchir dans un tout autre sens. Car Fouillée, d'après l'auteur de *l'Esquisse*, est resté prisonnier de certains préjugés idéalistes, ce qui confère à la synthèse de l'auteur des idées-forces un déséquilibre auquel il faut remédier.

Par-delà la figure de Fouillée, c'est peut-être encore aux stoïciens, et à l'image d'Héraclès, comme héros engagé dans la lutte pour la vérité, qu'il convient de rapporter la promotion guyalcienne du conflit. Mais alors que le stoïcisme mobilise l'image de la lutte pour illustrer le combat moral, Guyau utilise ce paradigme pour exprimer la tension propre à la pensée elle-même, et à son exigence de mobilité.

2.1.2.2 Traditions épicurienne et stoïcienne.

Le conflit qui structure l'histoire de la morale oppose les partisans du plaisir aux tenants du devoir moral. Symbolisé historiquement par la querelle des épicuriens et des stoïciens sur la nature du souverain bien, ces doctrines ont donné naissance à des traditions qui ont repris les idées maîtresses initiales, les ont développées jusqu'à l'époque moderne. Chaque doctrine fait donc l'objet d'une évolution qu'il va s'agir de retracer.

⁴⁵¹ « *L'Entretien avec de Saci* peut être considéré comme un des plus grands efforts qu'on ait jamais tentés pour résumer dans son développement et en même temps pour arrêter l'histoire de la pensée humaine. »⁴⁵¹ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 296.

Caractérisations brèves de l'épicurisme et du stoïcisme.

À la question inaugurale de la philosophie pratique, « que faire ? »⁴⁵², l'épicurisme offre une réponse qui instruit en même temps une méthode : suivre la sensation. Cette recherche place l'homme sensible parmi les êtres naturels qui n'ont d'autre but que de trouver le plaisir. Mais contrairement au cyrénaïsme qui ne promeut que le plaisir immédiat, l'épicurisme introduit la *durée* dans la question du plaisir⁴⁵³, et cherche à maximiser le plaisir sur l'existence entière. On comprend alors la critique de toutes les illusions de l'imagination en matière de savoir, susceptible de fausser l'arithmétique des plaisirs. On comprend également le rôle instrumental de la raison, asservie doublement à la sensibilité : d'une part dans la recherche des causes, la raison étant asservie à l'expérience ; d'autre part dans la recherche de l'effet, la raison devant servir le plaisir. L'épicurisme est ainsi pour Guyau une morale proposant une épistémologie *inductive* : la loi morale découle des faits, on va de l'être au devoir-être⁴⁵⁴. En ce sens, l'épicurisme peut être défini comme un *naturalisme*.

De ces traits généraux par lesquels Guyau comprend la pensée épicurienne, on peut tirer un certain nombre de thèses philosophiques relatives aux problèmes moraux. Ces prises de position concernent notamment le *statut de la raison*, subordonnée aux sens et à l'expérience ; la *fin* morale, indexée sur la recherche du plaisir ; le *rapport à la métaphysique et à la religion*, qui est un rapport critique. Nous aurons à revenir sur chacune de ces thématiques engagées par la position épicurienne. Mais il est remarquable que, aux yeux de Guyau, ces prises de positions sont celles-là même que l'on retrouve dans la version moderne de l'épicurisme.

L'actualisation moderne de l'épicurisme se trouve dans *l'utilitarisme* de Bentham et John Stuart Mill ; mais aussi dans l'évolutionnisme de Spencer et Darwin (ce dernier ne faisant, aux yeux de l'auteur de *l'Esquisse* que confirmer le premier). Aussi Guyau parle-t-il indifféremment de tradition épicurienne ou utilitaire⁴⁵⁵. Outre ces auteurs, Guyau repère encore nombre d'auteurs « relais », parmi lesquels Hobbes ou Helvétius. Pour ces philosophes comme pour l'antique Épicure, la sensibilité joue un rôle essentiel, que l'on peut qualifier de

⁴⁵² « Le premier problème qu'Épicure a dû se poser, c'est le problème pratique par excellence : Que faire ? quel est le but de nos actions, la fin de la vie ? », *La morale d'Épicure*, page 21.

⁴⁵³ *La morale d'Épicure*, pages 57-59.

⁴⁵⁴ « Selon le premier de ces systèmes [l'induction, qui mène au naturalisme], c'est la nature qui produit et règle l'esprit, s'élevant peu à peu, par une sorte de marche inductive, du fait sensible à la loi intelligible, de la matière à la pensée, et tirant ce qui doit être de ce qui est », *La morale anglaise contemporaine*, page 201.

⁴⁵⁵ « L'épicurisme, si puissant dans l'antiquité, a repris de nos jours assez de force pour dominer successivement chez deux des plus grandes nations de l'Europe, en France avec Helvétius et presque tous les philosophes du dix-huitième siècle, en Angleterre avec Bentham et l'école anglaise contemporaine. Tous les penseurs de l'Angleterre, sauf de rares exceptions, lui appartiennent maintenant, et son influence en notre pays même, restée considérable depuis le siècle dernier, tend à s'accroître », *La morale d'Épicure*, page 11.

constitutif ; et si les théories modernes affinent considérablement la doctrine du philosophe du Jardin, la rectifient et l'épurent de ses erreurs, elles n'en conservent pas moins le noyau essentiel de naturalisme, au point de vue épistémologique et moral.

À la même question initiale de la philosophie, « que faire ? », le stoïcisme apporte une réponse diamétralement opposée : suivre la voie de la raison, la voie de la liberté, en se méfiant des penchants sensibles. L'homme n'est pas un être comme les autres au sein de la nature, et il n'a donc pas, par voie de conséquence, à caler sa quête du bien sur celle des animaux, doués de seule sensibilité : il y a dans la nature un principe supérieur, un idéal qui doit finaliser nos actions⁴⁵⁶. Aussi la raison est-elle amenée à jouer un rôle constitutif dans la détermination de l'agir moral ; et la fin visée par le stoïcien est donc la liberté qui élève l'homme au-dessus du règne mécanique de la nature, à un niveau que l'on peut qualifier de métaphysique. C'est pourquoi Guyau qualifie le stoïcisme de morale *a priori* : la loi morale est là avant le fait, on va du devoir-être, saisi par intuition, à l'être⁴⁵⁷. En ce sens, le stoïcisme est un *idéisme*, qui s'oppose au naturalisme des épicuriens, quand bien même la devise stoïcienne est de vivre « conformément à la nature » - mais la nature humaine, apparentée au divin, n'est pas la nature animale.

L'actualisation moderne du stoïcisme est l'école de pensée issue de la philosophie morale de Kant, apologiste de la bonne intention et promoteur de l'autonomie morale ; Guyau n'hésite pas à parler du « stoïcisme nouveau de Kant et son école »⁴⁵⁸. Quant à Alfred Fouillée, le beau-père et l'éducateur de notre auteur, il fait connaître à l'idéalisme un tournant important, notamment grâce à sa psychologie des idées-forces. Kant et Alfred Fouillée forment ainsi les figures principales de l'actualisation de cette tradition de l'idéalisme antique.

Ainsi s'opposent deux traditions :

- celle qui s'ancre dans la doctrine d'Épicure, et traverse les siècles jusqu'à Bentham, Mill et Spencer – et que nous qualifierons indifféremment de morale inductive, d'hédonisme,

⁴⁵⁶ « Selon la seconde doctrine [l'intuition, qui mène à l'idéalisme], au contraire, la nature visible n'est pas tout ; au-delà ou plutôt au fond de la nature même, il est quelque mystérieux principe qui explique et règle l'évolution universelle et où doit être cherché le dernier mot du monde. Le monde – cette doctrine l'affirme – a un sens, un but ; on n'a pas tout dit quand on a dit : Cela est, car ce qui est se déduit sans doute de ce qui doit être ; la réalité aspire vers un idéal où elle trouve sa vraie explication. [...] Ici c'est la loi conçue comme précédant le fait et s'imposant à lui [...] ici, c'est l'idée et la volonté soumettant les désirs et les plaisirs à un but supérieur. », *La morale anglaise contemporaine*, page 201.

⁴⁵⁷ « La morale intuitive, au contraire, est la morale idéaliste, qui admet en elle des éléments supérieurs à toute loi purement physique et à tout fait sensible. », *La morale anglaise contemporaine*, page 201.

⁴⁵⁸ *La morale d'Épicure*, page 11.

de sensualisme, de naturalisme ou de morale utilitaire. Annamaria Contini appelle cette tradition la « ligne Épicure – Mill – Spencer »⁴⁵⁹.

- celle qui trouve son origine dans la morale stoïcienne, et se perpétue jusqu'à Kant et Fouillée – et que nous désignerons sous les termes équivalents de morale *a priori*, idéaliste ou de morale du devoir. Annamaria Contini appelle cette tradition la « ligne Platon - Épicète – Kant »⁴⁶⁰. Sans être en désaccord sur le fond quant à l'intégration de Platon dans cette lignée idéaliste, nous pensons que la contribution de Platon est, aux yeux de Guyau, moins déterminante pour définir l'idéalisme que ne l'est l'intervention de Fouillée pour comprendre le destin de la tradition stoïcienne.

Notons que cette continuité entre le stoïcisme et la philosophie morale de Kant ne va pas de soi : Kant récuse l'analyticité du bonheur et de la vertu telle qu'on la trouve chez Épicète par exemple, et lui substitue l'idée d'une synthèse effectuée *a priori*. De plus, la morale telle que la présente Kant doit se penser comme une rupture avec l'ordre cosmologique stoïcien (et plus généralement antique) et contre le précepte d'une vie conforme à la nature.

C'est dire que l'antagonisme historique que Guyau présente est une *reconstruction* de l'histoire de la philosophie morale, avec ses déformations et, peut-être, ses erreurs de perspectives dues à un auteur qui était au moins autant soucieux d'étudier les auteurs que de proposer sa propre philosophie. Cela nous amène à considérer que les études de Guyau sur l'histoire de la philosophie, pour puissamment synthétiques et profondes qu'elles puissent être, sont des *interprétations*, et, en tant que telles, ne sauraient évidemment se substituer à la richesse des classiques que notre auteur présente.

Un antagonisme qui paraît total.

Comme on vient de l'apercevoir, d'après Guyau, épicurisme et stoïcisme ont tous deux donné naissance à des traditions de pensées qui finissent par s'opposer de manière exclusive :

- la méthode inductive *versus* la méthode intuitive ;
- le naturalisme (« invoquer seulement des faits et de lois physiques ») *versus* l'idéalisme (admettre « des éléments supérieurs à toute loi purement physique et tout à fait sensible ») ;
- la loi déduite du fait (ontologie morale : « le fait érigé en loi ») *versus* la loi antérieure au fait (déontologie morale : « la loi conçue comme précédant le fait et s'imposant à lui ») ;

⁴⁵⁹ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 89.

⁴⁶⁰ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 88.

- le mécanisme des désirs et l'hédonisme *versus* le finalisme d'un monde idéal, la doctrine du devoir⁴⁶¹ ;
- l'existence de l'intérêt *versus* l'existence du devoir⁴⁶² ;
- l'égoïsme *versus* l'altruisme ;
- le positivisme *versus* la métaphysique ;
- la nature *versus* l'idée⁴⁶³.

2.1.2.3 Épicurisme et stoïcisme : correspondance avec les « deux parties de la morale ».

On voit donc le mouvement d'opposition des deux traditions : la différence de méthode (induction et intuition) finit par engendrer deux modes de pensée fondamentalement distincts, et dont le contenu finit par correspondre aux deux parties de la morale. La morale inductive coïncide donc quasiment avec la partie de la morale qui *analyse* les motivations individuelles, *naturelles*, de manière *scientifique*⁴⁶⁴, qui étudie le *désiré* de fait ; la morale intuitive, à l'inverse, est l'équivalent historique de la partie de la morale qui tente de saisir les lois de *production* de l'agir moral, qui s'intéresse au *désirable*, et tend à dépasser les faits actuels, de manière *métaphysique*.

Cette correspondance entre les deux parties de la morale et les deux traditions morales est cependant imparfaite : à strictement parler, la méthode intuitionniste intègre l'école du sentiment moral, laquelle fonde une morale de la certitude pratique, à laquelle se rattachent des auteurs aussi différents Shaftesbury, Price et Reid (chacun représentant l'une des périodes de cette école)⁴⁶⁵. Néanmoins, Guyau ne semble pas considérer que la doctrine du sentiment

⁴⁶¹ « Là, c'était le mécanisme des désirs poursuivant la plus grande somme de plaisirs ; ici, c'est l'idée et la volonté soumettant les désirs et les plaisirs à un but supérieur [...] la réalité aspire vers un idéal où elle trouve sa vraie explication », *La morale anglaise contemporaine*, page 201.

⁴⁶² « Au fond, tout le débat sur les questions morales et sociales [...] peut se ramener dans son principe au débat des partisans de l'intérêt et des partisans de la vertu méritoire, des Épicuriens et de leurs adversaires. », *La morale d'Épicure*, page 17.

⁴⁶³ « Dans ce problème de la méthode morale, c'est le positivisme et la métaphysique, c'est en quelque sorte la nature et l'idée qui sont aux prises », *La morale anglaise contemporaine*, page 201.

⁴⁶⁴ « L'analyse des idées et des sentiments moraux a été faite admirablement par l'école anglaise : si ses "genèses" offrent encore de nombreuses lacunes et des inexactitudes, il est permis d'espérer que tôt ou tard ces lacunes seront comblées, ces inexactitudes effacées », *La morale anglaise contemporaine*, page 196.

⁴⁶⁵ Dans l'*Esquisse* aussi bien que dans *La morale anglaise contemporaine*, Guyau expose brièvement l'école du sentiment moral, puis la critique. Cette école recouvre trois périodes :

- la première est représentée par des auteurs écossais (Shaftesbury, Hutcheson, Hume), qui soutiennent l'existence d'un sentiment moral comme canon d'évaluation des actions ;
- la seconde est marquée par Price et l'école écossaise, pour lesquels c'est la *raison* désormais qui « aperçoit, par des intuitions immédiates, la qualité bonne ou mauvaise des actions particulières » (*La morale anglaise contemporaine*, page 202), sans que ces jugements ne soient déductibles d'un principe supérieur ;
- la troisième période, commencée avec Reid, puis continuée avec Victor Cousin, a moins pour objet de produire l'évidence que de collectionner les vérités, et dont la disposition consiste à « faciliter la conception et [...] secourir la mémoire » (*La morale anglaise contemporaine*, page 202).

moral puisse fonder de manière satisfaisante l'obligation : d'une part, les critiques qu'il leur adresse sont radicales⁴⁶⁶ et, d'autre part, il ne leur consacre qu'un nombre très restreint de pages. Cela nous conduit à penser que le principal représentant de la morale du désirable est, aux yeux de Guyau lui-même, l'idéalisme stoïcien et néo-stoïcien.

L'antagonisme du stoïcisme et de l'épicurisme recoupe pour une grande part la figure historique de l'opposition entre les deux parties de la morale. Nous montrerons que, aux yeux de Guyau, la difficulté propre aux morales inductives sera de ne pas parvenir à proposer une théorie de la production de l'agir moral ; lors que les théories intuitionnistes butent quant à elles sur la possibilité d'analyser la nature du phénomène moral. En ce sens, l'antagonisme s'origine dans la morale elle-même, partagée entre sa tendance à l'analyse de l'être et sa quête du devoir-être. Cette opposition peut-elle être dépassée ? Voilà le défi que Guyau entend relever.

On le voit, notre question initiale (pourquoi étudier les auteurs du passé lorsqu'on s'intéresse à l'avenir ?) est interprétée par Guyau à l'aune même de cet antagonisme moral, dont la résolution permettra d'articuler l'analyse du passé et la production de l'agir moral. La tentative de Guyau consiste à opérer la synthèse de l'héritage proprement moral des stoïciens et du patrimoine analytique de la tradition épicurienne : de concilier l'exigence de moralité avec l'exigence scientifique. En d'autres termes, étudier les philosophies du passé, dans leurs conflits et les revendications des tenants de chaque tradition fournit les éléments d'une *morale synthétique* possible, porteuse d'une véritable exigence scientifique. C'est la question morale elle-même, et ses deux parties constitutives, qui articule le passé et le futur, la méditation de l'antique et la pensée de l'avenir.

⁴⁶⁶ D'après Guyau, l'insuffisance de cette doctrine est double :

- d'une part, au point de vue *méthodologique*. Pierce, comparant la morale à la botanique, en déduisait qu'il fallait se contenter, en matière éthique, de recueillir les faits. Mais Guyau lui reproche de confondre la science avec une simple compilation, un simple « catalogue » (*La morale anglaise contemporaine*, page 203) ; et de ne pas satisfaire à l'exigence d'unité. « Il manque à cette collection de jugements moraux et d'intuitions le principe d'unité qu'exige toute méthode scientifique » (*La morale anglaise contemporaine*, page 203).

- d'autre part, au point de vue de son *contenu*. En effet, l'intuitionnisme moral considère que la matière du devoir est une donnée immuable ; à cette certitude, Guyau oppose le « vieil argument sceptique sur les contradictions des jugements moraux » (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 49) auxquels viennent se rajouter les analyses de Darwin (notamment avec la fiction de l'homme-abeille ; *La morale anglaise contemporaine*, page 159). L'objet du devoir s'ancre dans une historicité qui en dissout la prétendue absoluité. Bref, « il existe un sentiment moral immuable, il n'existe point une morale immuable » (*La morale anglaise contemporaine*, page 159).

Ces deux arguments suffisent pour que Guyau considère que l'intuitionnisme est définitivement réfuté : cette doctrine « est insoutenable dans l'état actuel de la science » (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 52).

Nous venons de voir qu'en tant que représentantes des morales inductives et idéalistes, les traditions épicurienne et stoïcienne semblaient s'opposer à peu près sur toutes les questions de morale.

Cela est vrai de leurs prémisses et de leurs points d'arrivée ; mais le conflit, comme le note Guyau⁴⁶⁷, n'est pas pour autant intégral. Pour ce faire, il nous faut analyser plus avant la morale au point de vue logique et méthodologique.

2.1.2.4 Présentation de la bipartition de toute méthodologie morale : l'antagonisme des principes.

Aux yeux de Guyau, toute théorie morale, inductive comme intuitive, peut être comprise comme l'articulation de deux parties logiques⁴⁶⁸ :

- une partie supérieure, qui concerne l'établissement des principes de la morale ;
- une partie inférieure, qui déploie les conséquences des principes.

Cette distinction entre les deux parties de la méthode morale est plus explicite, nous dit Guyau⁴⁶⁹, que les expressions précédemment utilisées de morale inductive et de morale intuitionniste. En effet, dans l'expression de morale inductive (ou intuitive), on ne sait pas si l'induction (ou intuition) porte sur les principes ou les conséquences⁴⁷⁰. L'évolution des doctrines révèle, d'après Guyau, que l'induction et la déduction tendent à se focaliser essentiellement sur les principes⁴⁷¹. Cette évolution est importante, car elle révèle que le débat et la lutte se concentrent désormais sur la question des principes, laissant aux conséquences des morales naturaliste et idéaliste la possibilité *en droit* d'une *convergence*. Et, *de fait*, selon Guyau, cette convergence des conséquences existe⁴⁷².

⁴⁶⁷ « Si les deux méthodes s'opposent ainsi par les principes dont elles partent et à la fin à laquelle elles tendent, néanmoins, à un point de vue purement logique, leur dissemblance est moins grande qu'on ne le croit généralement. », *La morale anglaise contemporaine*, page 201.

⁴⁶⁸ « Il y a dans la méthode morale deux parties distinctes : l'une inférieure, où, les principes étant donnés, il s'agit d'en développer les conséquences ; l'autre supérieure, où il s'agit d'établir les principes eux-mêmes. », *La morale anglaise contemporaine*, page 202.

⁴⁶⁹ « Les expressions de méthode inductive et de méthode intuitive, si chères aux philosophes contemporains de l'Angleterre, sont loin d'offrir toute la clarté nécessaire. » *La morale anglaise contemporaine*, page 202.

⁴⁷⁰ « Veulent-ils dire que la morale doit procéder aussi par induction dans le développement de toutes ses conséquences, de manière à ne présenter qu'une longue série d'inductions et de généralisations empiriques ? », *La morale anglaise contemporaine*, page 202.

⁴⁷¹ « Le système utilitaire a d'abord essayé de se constituer sous cette seconde forme [l'induction portant sur les conséquences], comme une morale inductive tout ensemble dans son principe et dans ses conséquences ; mais nous allons voir les utilitaires réduire peu à peu cet amas d'inductions à une seule, fondamentale, qui fournit leur principe. – De son côté, la morale intuitive a commencé, elle aussi, par se prétendre intuitive tout à la fois dans son principe et dans ses conséquences, de manière à offrir ainsi une longue série d'intuitions ; mais elle a fini elle-même par ramasser toutes ces intuitions en une seule, qui lui sert de principe. », *La morale anglaise contemporaine*, page 202.

⁴⁷² « L'antithèse des deux doctrines, qui existait d'abord à la fois dans la partie supérieure et dans la partie secondaire de la morale, s'est donc concentrée sur la question des principes, et l'accord tend à s'établir pour le reste entre l'école inductive et l'école intuitive. », *La morale anglaise contemporaine*, page 202.

L'antagonisme porte sur la nature du principe, ainsi que sur son mode d'acquisition : fait d'expérience (acquis par induction) ou idée (acquise par intuition)⁴⁷³ ? La nature du *devoir* moral engagé par cette conception du principe est alors entièrement différente dans l'un et l'autre cas : simple conséquence *logique* pour l'induction⁴⁷⁴, qui aboutit à une « morale de fait » ; devoir « primitif et absolu par lui-même »⁴⁷⁵ et proprement moral pour l'intuition, d'où découle une « morale de devoir proprement dit »⁴⁷⁶. Le fond du débat porte sur la question de savoir si le principe est *a priori* ou *a posteriori*. Ici, on le voit, pas de convergence possible : l'exclusion réciproque des théories est irréductible, et le conflit semble donc bien irrémédiable.

2.1.2.5 Un traitement déséquilibré.

L'histoire de la philosophie morale est structurée par un antagonisme historique, une lutte de *principes*. On pourrait donc s'imaginer que Guyau analyse tour à tour, avec une égale attention, propre au critique impartial, ces deux traditions philosophiques. Pourtant, la différence de traitement saute aux yeux.

Cela se traduit au niveau *quantitatif* : si Guyau a traduit le *Manuel* d'Épictète, et a proposé à cet égard une étude de la philosophie stoïcienne⁴⁷⁷, ces travaux, en dépit de leur qualité⁴⁷⁸, sont loin d'égaliser la densité et la longueur du mémoire consacré à l'utilitarisme. Soixante et une pages pour le stoïcisme ; sept cent vingt huit pages consacrées à la tradition utilitaire (deux cent quatre vingt neuf pour *La morale d'Épicure* ; et quatre cent vingt neuf pages pour *La morale anglaise contemporaine*) : le rapport est de plus de un pour dix. Et si nous rajoutons la traduction *Des biens et de maux suprêmes* de Cicéron, et une étude consacrée à l'analyse des thèses épicuriennes accompagnant cette traduction, il est manifeste que Guyau s'intéresse bien davantage à la tradition épicurienne qu'au stoïcisme. Bien plus : si

⁴⁷³ « Pour que le premier principe des déductions morales ne nous fuie pas sans cesse, il faut un point fixe auquel nous puissions l'attacher et qui exclue tout arbitraire. Mais ce point fixe à son tour, qu'il importe de déterminer avec une précision scientifique, peut être représenté de deux manières : il peut être un fait d'expérience ou une idée conçue par l'esprit comme supérieure à l'expérience. », *La morale anglaise contemporaine*, page 206.

⁴⁷⁴ « [La morale inductive et positive] dirait : En fait, tu veux ceci, à savoir ton plus grand bonheur ; or il faut des moyens pour l'obtenir, et la tempérance fait partie de ces moyens ; donc, logiquement, tu dois vouloir la tempérance. – Le mot *doit* ne signifierait que l'accord logique de la conséquence avec le principe. », *La morale anglaise contemporaine*, page 206.

⁴⁷⁵ « Au lieu d'un devoir dérivé et simplement logique, comme lorsqu'on dit que pour se guérir de la fièvre on doit prendre de la quinine, on aurait un devoir primitif et absolu, un devoir moral, s'imposant à la volonté par lui-même et non en vertu d'un fait antérieur dont il serait la conséquence. », *La morale anglaise contemporaine*, page 206.

⁴⁷⁶ « La première méthode aboutit à une morale de fait, la seconde à une morale de devoir proprement dit », *La morale anglaise contemporaine*, page 207.

⁴⁷⁷ On peut trouver cette étude aux pages 239 à 300 de l'édition que nous mobilisons pour *Éducation et hérédité* ; soit 61 pages.

⁴⁷⁸ Annamaria Contini rappelle que Renouvier a écrit un compte-rendu laudatif de l'article que Guyau a consacré au stoïcisme ; Jean-Marie Guyau, *Esthétique et philosophie de la vie*, page 115 : « [Renouvier] recense en termes extrêmement élogieux l'*Étude* de Guyau, dont elle souligne [...] la justesse et l'originalité des argumentations [...] »

Guyau analyse longuement les épicuriens modernes que sont les utilitaires et les évolutionnistes, il n'a proposé aucun travail systématique sur ces « nouveaux stoïciens » que sont Kant et Fouillée – si bien qu'il faut se contenter de brèves appréciations distillées par notre auteur à l'occasion de sa discussion des thèses idéalistes.

À la considération de ce critère simplement quantitatif, s'ajoute celui de la méthode explicitement évolutionniste de Guyau qui permet de formuler le soupçon suivant : à quoi bon présenter un antagonisme moral qui semble irréductible si, de fait, une des traditions semble l'emporter nettement sur l'autre ? Si Guyau discute tant les arguments utilitaires, n'est-ce pas qu'il leur accorde davantage de crédit ?

Pourtant, l'argument peut se renverser : si l'auteur de la *Morale anglaise contemporaine* affronte tant la tradition épicurienne, c'est précisément parce qu'il entend la critiquer *de l'intérieur*. Et de fait, la position de Guyau est éminemment *critique* ; on peut même noter que la première édition de la *Morale anglaise contemporaine* était bien plus radicale dans sa condamnation de l'utilitarisme que ne l'est la seconde édition. Si le parti-pris méthodologique relève sans ambiguïté de la tradition évolutionniste, l'intention consiste autant à pointer les limites de l'idéalisme qu'à démontrer les insuffisances de la doctrine de l'utilité.

Autrement dit, Guyau *croise* les exigences des deux traditions : on pourrait tout autant comprendre sa philosophie comme un idéalisme qui se déduirait des lois de la vie, que comme un évolutionnisme aux exigences élargies jusqu'à l'idéalisme. *Chronologiquement*, c'est l'idéalisme enthousiasmant de Platon qui guide les considérations critiques sur l'utilitarisme ; *logiquement*, c'est de l'évolutionnisme et de sa part de vérité incontestable qu'il faut partir pour s'élever ensuite progressivement vers les hauteurs de l'idéal.

Dans cette étude, nous ne jugerons pas Guyau en sa qualité d'historien, même si nous nous permettrons, ponctuellement, des remarques quant à l'interprétation guyalcienne des traditions morales ; mais nous tenterons de comprendre Guyau en tant que *philosophe*, et pour lequel l'histoire de la philosophie contribue à l'élaboration de sa propre pensée.

2.2 Exposition et critique de la morale *a priori* stoïcienne.

Lorsqu'il analyse le stoïcisme, Guyau met en œuvre sa méthode embryogénique. En partant de quelques idées maîtresses, le philosophe lavallois en montre la croissance au sein de la pensée d'Épictète ; pour en dévoiler ensuite le progrès, et pour ainsi dire le déclin, dans le stoïcisme renouvelé de Marc-Aurèle. C'est la première période du stoïcisme, qui est analysée par Guyau dans son étude *Stoïcisme et christianisme. Épictète, Marc-Aurèle, Pascal*⁴⁷⁹.

Force systématique des morales *a priori*.

La tradition stoïcienne, de Zénon à Kant, adopte aux yeux de Guyau une méthode déductive : partant d'un seul principe (la *liberté*), elle en déduit les devoirs de l'homme. La force d'une telle approche est manifeste : les éléments de la doctrine ne font que se dérouler logiquement à partir d'un seul principe, et l'unité apparaît de manière éclatante.

« Dans la morale de la liberté idéale, tout peut se déduire d'un principe unique : la liberté [...] L'unité qui règne dans cette doctrine est pour elle un avantage incontestable, une condition de force et de durée : ne disait-on pas déjà du stoïcisme antique qu'il était le mieux lié, le plus harmonieux de tous les systèmes ? »⁴⁸⁰

Il reste à explorer la manière dont le stoïcisme va explorer et dérouler lesdites conséquences de l'idée-principe ; et pour quelles raisons le stoïcisme va être amené à évoluer.

2.2.1 Évolution de la doctrine stoïcienne : d'Épictète à Marc-Aurèle.

Guyau ne traite de manière approfondie de la philosophie stoïcienne que dans une étude consécutive à sa traduction du *Manuel* d'Épictète. Œuvre de jeunesse (relative – car un auteur qui a composé toutes ses œuvres entre 18 et 33 ans n'est-il pas condamné à n'avoir écrit que des œuvres de jeunesse ?) où se reflète déjà son style philosophique, Guyau y expose puis critique la doctrine stoïcienne dans l'Antiquité. L'étudiant pour elle-même dans des termes kantien, nous allons voir que Guyau entend, de manière très conséquente, réfuter le stoïcisme ancien par le stoïcisme moderne de Kant – cela, même si Kant n'est mentionné qu'une seule fois dans cette étude⁴⁸¹, et pour illustrer une thèse proprement stoïcienne. En cela, Guyau se conforme déjà à la méthode d'exposition qu'il présentera dans *La morale*

⁴⁷⁹ Présente dans le volume contenant *Éducation et hérédité*, pages 237-300.

⁴⁸⁰ *La morale anglaise contemporaine*, page 376.

⁴⁸¹ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 249.

d'Épicure, laquelle tente de retracer l'évolution naturelle des doctrines par le développement des idées maîtresses.

2.2.1.1 Exposition et critique de la philosophie morale d'Épictète.

Une philosophie de la liberté.

Aux yeux de Guyau, la philosophie d'Épictète gravite autour de l'idée de *liberté*. Idée secondaire dans les autres systèmes philosophiques moraux de l'Antiquité, elle devient une idée maîtresse chez Épictète⁴⁸². Le stoïcisme est une philosophie de la liberté ; « être libre, c'est le bien suprême »⁴⁸³.

Or, la liberté visée n'est point la liberté dans les choses extérieures, auxquelles notre corps propre appartient ; mais la liberté intérieure, laquelle consiste dans « notre puissance de juger et de vouloir »⁴⁸⁴. Nous sommes à nous-mêmes notre propre obstacle, car notre imagination est à même de nous tromper sur la nature même de notre bien : « là est le mal, là est l'esclavage »⁴⁸⁵. Le poison et le remède sont tout intérieurs, inhérents à la volonté : « la volonté porte donc en elle tout bien et tout mal »⁴⁸⁶. La liberté, c'est la volonté, c'est-à-dire la raison. Le stoïcisme est un volontarisme et un rationalisme, car c'est dans la coïncidence du vouloir et du rationnel que réside la liberté⁴⁸⁷.

Aussi le jugement doit-il s'exercer à se rendre indifférent des représentations sensibles, des apparences. Le plaisir est donc par soi indifférent : ce n'est que joint à un acte conforme à la liberté qu'il devient une vertu. À l'inverse, le mal sensible est à rapporter à notre activité : le désir ou l'aversion ; or, le mal sensible n'est un mal que lorsque nous désirons ou avons de l'aversion pour ce qui ne dépend pas de nous, car alors, nous sommes réduits à l'esclavage des choses externes. Le vouloir doit remplacer le désir – et pour ce faire

⁴⁸² « La liberté, se gouvernant elle-même et se donnant à elle-même sa loi, ἐλευθερία, αὐτεχούσιόν τι καὶ αὐτόνομον, telle est l'idée qui, après avoir été souvent négligée ou méconnue par la philosophie ancienne, devient dominante dans la doctrine d'Épictète. », *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, pages 239-240.

⁴⁸³ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 240.

⁴⁸⁴ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 241.

⁴⁸⁵ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 241.

⁴⁸⁶ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 242.

⁴⁸⁷ On notera que Guyau, dans ses dernières œuvres, renouera avec cette thèse stoïcienne, allant jusqu'à affirmer que la liberté « consiste dans la délibération » et même que « liberté et raison ne font qu'un » (*Éducation et hérédité*, pages 44-46). Néanmoins, si notre auteur retrouve ces thèses, il n'en fait pas le principe de sa philosophie ; sa doctrine de la liberté est une conséquence. « Mais pourquoi voulons-nous être libres ? Je réponds : parce que nous avons reconnu par l'expérience que la liberté est une chose pratiquement avantageuse pour nous et pour autrui. La liberté, comme toute puissance accumulée, vaut par ses conséquences possibles. » (*Éducation et hérédité*, page 45). Mêmes thèses donc, mais les chemins pour y aboutir divergent tellement qu'on peut dire que leurs significations diffèrent d'autant.

il faut le mettre hors circuit. De là découle la nécessité de supprimer, au nom de la liberté, le désir et l'aversion : le stoïcien, pour être libre, va rechercher *l'apathie*.

Se trouve ainsi introduit le concept d'ἀπάθεια. La sensibilité a été expulsée, mais c'est « pour laisser toute place libre à sa volonté »⁴⁸⁸, qui doit réaliser le *convenable*, le κατῆκον. Mais cette réalisation est susceptible de difficulté : agir, extérioriser la volonté, n'est-ce pas rencontrer des obstacles ? À cette difficulté, les stoïciens ont, selon Guyau, répondu par « la curieuse théorie de “l'exception, ὑπεξάρσεις ” »⁴⁸⁹. Cette théorie suppose que l'on intègre dans son jugement tous les obstacles extérieurs afin de consentir également à l'adversité qui ne dépend pas de nous.

C'est alors que Guyau fait prendre un tour décisif à son interprétation du stoïcisme : la théorie de l'exception, qui tente d'internaliser dans notre volonté les externalités mêmes, théorie de la toute-puissance de la volonté intérieure (qui peut même soumettre dans son jugement ce qui ne dépend pas d'elle) devient, dans la pratique, une théorie de l'impuissance absolue. « Nous pouvons tout en nous, rien au dehors »⁴⁹⁰ ; nous pouvons user des représentations, « mais le pouvoir de façonner les choses mêmes et de détourner les événements ne nous appartiennent pas »⁴⁹¹. Si Guyau n'est censé qu'exposer ici la doctrine stoïcienne, on voit émerger ce qui fera l'objet de sa critique : la théorie de la volonté purement intérieure est une limitation de l'idée de volonté.

Par conséquence, le stoïcisme, doctrine de la liberté, se transforme en fatalisme :

« Restons libres au-dedans de nous, et laissons la nécessité gouverner le monde. Ou plutôt, faisons mieux encore : consentons librement à ce qui est nécessaire, et par là changeons pour nous en liberté cette nécessité même des choses. »⁴⁹²

La discipline intellectuelle.

Le stoïcisme vise à asseoir l'empire de l'homme sur lui-même ; pour ce faire, il faut discipliner la pensée. Cet art de conduire ses jugements consiste à :

« [...] ne rien penser sans s'en rendre compte, sans suivre sa propre pensée dans toutes ses conséquences, sans accepter volontairement tout ce qu'elle contient et tout ce qui en pourra sortir. »⁴⁹³

⁴⁸⁸ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 244.

⁴⁸⁹ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 245.

⁴⁹⁰ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 245.

⁴⁹¹ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 245.

⁴⁹² *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 246.

⁴⁹³ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 247.

Ainsi, *l'erreur*, assentiment à ce qui est faux ou incertain, est une faute morale. Le sage ne doit rien penser ni faire au hasard. Même si cet idéal de sagesse peut sembler difficile à atteindre, il est toujours possible d'y tendre : le stoïcien donne ainsi l'image d'une volonté en lutte avec elle-même, d'un joueur en quête de liberté qui ne cesse de repousser ses chaînes intérieures.

De cette lutte, de cette tension, qui tend à soumettre les pensées et les actes aux exigences de la raison naît la vraie vie : la vie d'homme, conforme à sa nature d'homme, conforme à la liberté. À ce sujet, il y a une évolution du stoïcisme : chez Zénon, c'est l'idée de nature, et de conformité à sa nature qui est première⁴⁹⁴ ; chez Épicète, la nature devient source d'aliénation⁴⁹⁵, et se trouve remplacée par l'idée maîtresse de liberté. Ou plutôt, le concept de nature est dédoublé : si la nature naturelle, celle des animaux, purement matérielle, est source d'hétéronomie, la nature raisonnable, divine de l'homme, élève la condition humaine au-dessus du règne animal. L'homme devient comme « un empire dans un empire ».

À cet égard, la référence à Kant permet de mieux cerner l'idée maîtresse du stoïcisme : le refus de l'*hétéronomie* ; soit, énoncée de manière positive, l'*autonomie* par rapport à la nature matérielle. Si Épicète fait progresser le concept de liberté, cette évolution même est encore imparfaite ; dans sa pensée demeure « des notions vagues et confuses de bien naturel, de loi imposée par la nécessité des choses à la volonté morale »⁴⁹⁶. Il reviendra alors logiquement à Kant de parfaire la logique de la morale *a priori*, et de lui donner la forme accomplie et conséquente de l'autonomie : l'anti-naturalisme.

La dignité et l'amitié.

Quel rapport le sage stoïcien entretient-il avec autrui ?

En premier lieu, il convient de conserver sa *dignité* en présence d'autrui, ὀξύωμα. Cette dignité est un sentiment pour Guyau, et fournit un critère d'appréciation pratique de la

⁴⁹⁴ « L'homme [d'après Zénon] doit se borner à faire par réflexion ce qui est conforme à sa nature, comme les animaux le font par instinct, comme l'oiseau dont la nature est de voler, vole. », *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 249.

⁴⁹⁵ « Mais [d'après Épicète] soumettre ainsi la volonté humaine à la nature, c'était lui imposer une loi du dehors, c'était établir, suivant l'expression de Kant, son hétéronomie. », *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 249.

⁴⁹⁶ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 250.

bonté de ses actions⁴⁹⁷, ce qui peut mener le stoïcien à l'irrespect des puissances, « à les insulter même s'il le faut »⁴⁹⁸.

En second lieu, le stoïcien est guidé par la considération de *l'amitié*. Aimer, d'après le stoïcisme, ce n'est pas s'attacher, sans quoi le sage retomberait dans une forme de dépendance à l'égard des choses extérieures ; aussi le stoïcien doit-il aimer en autrui ce qui est aimable : la raison, la liberté.

« Ceux-là seuls sont amis qui sont libres et placent le bien suprême dans leur commune liberté. »⁴⁹⁹

Autrement dit, l'amour considéré comme vertu n'est point une union des volontés, mais un amour des intelligences, qui fait que, paradoxalement, la personne d'autrui est secondarisée dans le rapport d'amour au profit de l'impersonnalité de la raison. Or, la raison nous commande d'être libre. Par voie de conséquence, « il est *illogique* de s'affliger lorsque arrive aux autres ce qui, vous arrivant à vous-mêmes, ne vous affligerait pas ; il y a là quelque chose qui dépasse le pur raisonnement, et que les stoïciens, s'en tenant à la raison abstraite, ne pouvaient pas comprendre »⁵⁰⁰. Le seul amour digne du philosophe est « l'amitié d'un homme pour tous les hommes (ἡ φιλανθρωπία) »⁵⁰¹, car c'est le seul qui respecte la dignité de tout homme : la raison.

Devoirs de l'homme envers les dieux ; le mal et l'optimisme stoïcien.

Le commerce avec les hommes ne suffit pas au stoïcien : il lui faut la société des dieux. Pour les aimer vraiment, il convient d'écouter sa raison, et de se détacher de toute aliénation par rapport aux choses extérieures, sans quoi, ne risque-t-on pas de chercher le bien dans le monde, de trouver le *mal*, et d'en accuser les dieux ? « Épictète nous donne ainsi à choisir entre un pessimisme impie ou le stoïcisme »⁵⁰². Or, dans le monde, il n'y ni bien ni mal ; ces concepts n'ont de sens que par rapport à notre vouloir. Il n'y a pas de mal dans le monde, pas davantage qu'il n'y a d'erreur dans la proposition « trois font quatre ». Le mal réside dans notre assentiment seul. La divinité est donc absoute du mal.

⁴⁹⁷ « Le sentiment de la dignité, que possède chaque homme à un degré plus ou moins haut, fournit un moyen pratique de distinguer le bien du mal dans la conduite extérieure : on est fier du bien qu'on fait, on est humilié du mal », *Stoïcisme et christianisme*, page 251.

⁴⁹⁸ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 252.

⁴⁹⁹ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 252.

⁵⁰⁰ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 255.

⁵⁰¹ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 257.

⁵⁰² *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 259.

« Les stoïciens conçoivent ainsi les rapports de l'homme et du monde comme une sorte de dialectique vivante, où les choses nous présentent des interrogations où notre volonté trouve des réponses ; par là nous sommes sans cesse contraints d'avancer dans le bien et dans la liberté, ou de retomber dans le mal et dans l'esclavage. »⁵⁰³

Le monde éprouve l'homme, car c'est à la volonté de choisir ; le monde est semblable à une arène dans laquelle le sage serait un lutteur – un Hercule « invincible non par sa force physique mais par sa force morale »⁵⁰⁴. Mieux : le sage a besoin d'épreuve pour exercer sa vigilance :

« Le but de sa souffrance est de le réveiller ; le but du mal physique est d'être transformé par l'homme en bien moral. »⁵⁰⁵

C'est « la vertu seule [qui] peut fonder la religion [...] : la sagesse est essentiellement piété »⁵⁰⁶. En retour, la divinité offre l'image d'un modèle qui vient renforcer la vertu stoïcienne. Adhérant à la divinité, le stoïcien donne son assentiment à la nécessité ; « bien plus, il y travaillerait gaiement, car le monde est une grande fête dont il ne faut pas troubler la joie »⁵⁰⁷. La piété devient l'adoration de la *nécessité* du monde. Telle est la conclusion du système d'Épictète, et dont Guyau souligne la grandeur et le pouvoir d'édification morale.

De manière très remarquable, Guyau fait procéder le discours théologique d'Épictète de ses préoccupations morales : Annamaria Contini rappelle que Guyau polémique ici contre une interprétation religieuse d'Épictète, qu'on trouve chez Pascal. Elle écrit ainsi :

« L'originalité consisterait précisément en ce changement de perspective, qui a subordonné le discours onto-théologique au discours anthropologique, et où la morale elle-même n'apparaît plus comme fondée sur un principe métaphysique, ni sur un idéal religieux, mais sur la faculté propre à l'âme d'agir de façon rationnelle, autrement dit conformément au devoir. »⁵⁰⁸

2.2.1.2 L'évolution du stoïcisme ancien avec Marc-Aurèle.

Reprenant le « consentement suprême aux choses »⁵⁰⁹, conclusion d'après Guyau de la philosophie morale d'Épictète, Marc-Aurèle va en développer les conséquences. Là où Épictète « n'a vu que ce qu'il y a de grand dans cet abandon libre de soi [...] Marc-Aurèle y

⁵⁰³ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, pages 260-261.

⁵⁰⁴ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 261.

⁵⁰⁵ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 261.

⁵⁰⁶ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 262.

⁵⁰⁷ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 263.

⁵⁰⁸ Annamaria Contini, Jean-Marie Guyau, *Esthétique et philosophie de la vie*, pages 108-109.

⁵⁰⁹ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 265.

aperçoit ce qu'il y a de triste »⁵¹⁰. Le terme de *tristesse* est déterminant : l'évolution du stoïcisme est une évolution affective, où les conséquences passionnelles de la raison vont venir contrebalancer les prétentions à l'autonomie. Guyau enchaîne les déterminations affectives de la philosophie de Marc-Aurèle : « il se rassure parfois en admirant l'ordre universel [...] mais bientôt [...] le sentiment de son impuissance personnelle lui revient [...] cette réponse [d'Épictète] ne suffit plus à Marc-Aurèle : il sent que l'homme vertueux dépasse la nature sensible [...] »⁵¹¹.

Ce sentiment est celui de la *vacuité*. Pour cette raison, le sage selon Marc-Aurèle ne peut plus se contenter de la vertu : « il mérite l'immortalité »⁵¹². Le sentiment dominant du stoïcisme de Marc-Aurèle est donc celui-là même des limites en général du stoïcisme : le désespoir. « Le doute sincère touche au désespoir »⁵¹³. La nécessité des choses, qui participait à la disparition du trouble de l'âme selon Épictète, est désormais cause de trouble pour Marc-Aurèle : « la nécessité absolue est si près du hasard absolu ! »⁵¹⁴ Non seulement le destin est aussi incompréhensible que le hasard, mais le spectacle même du monde finit par être objet de dégoût. Le stoïcisme finit par évoluer avec Marc-Aurèle en sentiment de *l'absurdité* de l'existence. « Mourir, se délasser de cette "tension", de cet effort sans but et sans fin qui constitue la vie même, tel est le dernier mot du stoïcisme. »⁵¹⁵ Le « sentiment de l'idéal » est trop grand pour arriver à se complaire et même à se satisfaire de l'existence réelle.

C'est pourquoi, aux yeux de Guyau, les partisans de la doctrine d'Épictète et de Marc-Aurèle en viennent naturellement à l'idée de *suicide volontaire*. Le stoïcien, conséquent avec lui-même, se supprime lui-même, ou activement, par le suicide, ou dans l'« attente de la mort, cette délivrance finale »⁵¹⁶.

Ainsi, la conclusion affective, mais aussi historique, du stoïcisme antique est d'arriver à « des pensées de découragement ». Le modèle final du stoïcisme n'est point Hercule terrassant le lion de Némée, mais Hercule impuissant à retirer la ceinture de Nessos⁵¹⁷. Inquiétant renversement de la morale stoïcienne : elle prônait l'énergie et retourne à

⁵¹⁰ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 265.

⁵¹¹ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, pages 265-266.

⁵¹² *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 266.

⁵¹³ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 267.

⁵¹⁴ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 267.

⁵¹⁵ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 267.

⁵¹⁶ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 268.

⁵¹⁷ « Nous voici bien loin d'Hercule tel que nous le peignait Épictète, tel qu'il nous le proposait sans cesse pour modèle, d'Hercule prenant sa massue et courant lutter contre l'injustice et le mal, ce n'est plus le dieu vraiment fort et conscient de sa force : c'est Hercule impuissant à arracher la tunique fatale ; sa volonté s'affaisse sous ce vêtement de matière qui lui pèse ; désespéré, s'abandonnant à la douleur, il veut s'anéantir, monte sur le bûcher que ses propres mains ont amoncelé, et là se brûle au feu éternel qui embrasse toutes choses. », *Stoïcisme et christianisme*, page 268.

l'asthénie ; elle démoralise après avoir édifié. Après avoir exposé l'évolution du stoïcisme, Guyau va chercher la raison de sa dégénérescence.

2.2.1.3 Critique du stoïcisme antique.

Nous avons déjà entrevu, dans l'exposition même que Guyau faisait du stoïcisme d'Épictète et son évolution vers la doctrine de Marc-Aurèle, certaines critiques qu'il adresse à cette morale *a priori*. Au chapitre V de son article *Stoïcisme et christianisme*, Guyau présente de manière plus formelle la nature de sa critique.

Une conception incomplète de la volonté humaine : l'infinité de la volonté.

En premier lieu, le philosophe lavallois reproche à l'idée de liberté, qui sert de principe à la doctrine stoïcienne, de manquer de contenu, d'être trop formelle. La morale stoïcienne, trop rationnelle, ne s'adresse paradoxalement pas à la volonté mais seulement à la raison humaine : « ils conçoivent la liberté comme raison et intelligence plutôt que comme volonté active »⁵¹⁸. Cette liberté contemplative est cause de la résignation stoïcienne en face des événements du monde, de leur passivité. Or, une liberté sans contenu est absurde : « il manque à ce dévouement suprême ce qui fait, en définitive, la valeur de tout dévouement : il est sans but, il n'avance à rien »⁵¹⁹. La limite du stoïcisme est celle du rationalisme pur en matière de morale : il manque à cette doctrine antique (mais il s'agit, pour Guyau, d'une lacune générale de la philosophie antique, comme nous le verrons avec l'épicurisme) l'idée de *l'infinité de la volonté*. Sur ce point, Annamaria Contini repère dans le discours guyalcien une influence « au plus haut degré » de la doctrine néo-kantienne de Fouillée⁵²⁰.

« Les stoïciens n'ont pas admis la puissance infinie de la volonté, qui, loin de chercher à se détacher des choses, les rattache toutes à elle en étendant sur elles son action [...] »

Or :

« Ce qui manqua surtout [aux Anciens], c'est l'idée de la volonté infinie, puisant sans cesse en soi de nouvelles forces et s'accroissant ainsi elle-même. »⁵²¹

⁵¹⁸ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 271.

⁵¹⁹ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 272.

⁵²⁰ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 112.

⁵²¹ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 273.

Derrière la critique d'Épictète, on voit émerger de nouvelles revendications pour une théorie morale, un éloge tout moderne de l'activité : « au lieu de nous mettre à part de la nature, il faut nous la soumettre ».

C'est donc à une redéfinition anti-stoïcienne de l'idéal que Guyau travaille dans sa critique de l'idée stoïcienne de liberté, et dans laquelle la volonté est intégrée : *transformer la nature*, et la *maîtriser*. On voit d'ailleurs émerger des critères d'évaluation évolutionnistes dans cette critique :

« [Les stoïciens] ont cru que l'homme devait accepter le monde tel qu'il est, s'incliner devant tout ce qui arrive, ne pas désirer ni vouloir mieux : l'homme, au contraire, autant qu'il est en lui, ne doit-il pas aspirer à amender le réel et travailler au progrès du monde ? C'est à l'être supérieur de la nature, c'est à l'homme d'empêcher que les choses ne tournent dans un "cercle éternel" » ⁵²²

L'idée de l'infinité de la volonté s'inscrit dans le cadre d'une théorie de l'histoire, d'une pensée plus générale du progrès de la maîtrise de la nature par l'homme ; l'homme n'est plus seulement le spectateur impuissant du monde, il en est l'acteur principal, l'artisan. Les stoïciens n'ont pas vu qu'un progrès était possible parce qu'il n'ont pas cru dans la volonté humaine.

Difficultés de la critique de Guyau.

Il nous semble toutefois que la critique de Guyau n'est pas aussi pertinente qu'il semble le penser. Il écrit : « le bien ne consiste pas seulement, comme le croit Épictète, dans ce qui dépend présentement de nous : il consiste à faire sans cesse dépendre de nous plus de choses, à élargir sans cesse le domaine de notre volonté ». Mais précisément, Épictète prétend que c'est dans notre dépendance aux choses que réside le mal ; or, accroître le domaine de notre activité, étendre notre volonté sur toutes choses, en vue de les maîtriser, n'est-ce point encore renforcer cette dépendance ? Et n'est-ce pas, de surcroît, créer de nouvelles sujétions sociales, naissant des rapports que nous contractons auprès d'autrui en vue de cette domination ?

Loin de répondre à Épictète, Guyau paraît ici simplement opposer un contre-idéal au stoïcisme, sans chercher à le réfuter de l'intérieur. « Au lieu de nous mettre à part de la nature, il faut nous la soumettre ». « Fort bien », aurait pu répliquer Épictète : « commençons par la soumettre *en nous* ». Pour critiquer pleinement la morale de la liberté, il aurait fallu montrer deux choses :

⁵²² *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 273.

- d'une part que l'indépendance revendiquée par Épictète ne peut pas engendrer un contenu moral actif – autrement dit que l'indépendance entraîne *ipso facto* un phénomène de repli moral.

- d'autre part, qu'un progrès dans la maîtrise technique de l'homme sur la nature n'est pas incompatible avec l'idéal stoïcien de liberté. À quoi bon conquérir le monde si c'est pour perdre la souveraineté sur soi ? Tel est par exemple le soupçon de Jean-Jacques Rousseau⁵²³, pour qui les progrès techniques peuvent difficilement s'accommoder d'un progrès moral.

Or, à ce stade de l'étude, Guyau se contente de *présupposer* qu'une authentique morale implique le concept d'infinité du vouloir ; et que la maîtrise de la nature est une donnée morale par elle-même – présuppositions qui ne vont pas de soi. En d'autres termes, loin d'être définitive et conforme à ce que sera plus tard son exigence de critique par sympathie, Guyau nous paraît procéder ici à une simple critique *externe* : reprochant aux stoïciens leur méconnaissance de l'idée de « volonté infinie », n'est-il pas tout simplement injuste dans son reproche ?

Nous nous contenterons ici de relever, dans l'interprétation guyalcienne de la morale stoïcienne, l'exposition des idées maîtresses et les critiques que notre auteur adresse à la tradition idéaliste. Dans cette optique, on peut résumer la position du problème de la manière suivante : Guyau croit repérer un symptôme dans l'évolution de la morale stoïcienne, d'Épictète à Marc-Aurèle, dans ce passage du rationalisme triomphant au découragement affectif et moral. Ce symptôme naît d'une compréhension incorrecte de l'idée de volonté, limitée par les stoïciens, et qui les inviteraient à se retirer du monde, pour jouir d'une paisible tranquillité de l'âme, d'un bonheur sans véritable contenu. Ce n'est pas d'orgueil dont souffrirait la philosophie d'Épictète, contrairement à ce que pensait Pascal dans *l'Entretien avec de Sacy*, mais au contraire d'un excès d'humilité et d'impuissance à moitié avouée⁵²⁴.

L'égoïsme de la raison.

Les stoïciens n'ont pas compris non plus la véritable nature de l'amitié. Celle-ci ne peut pas être considérée dans une optique purement rationnelle, sous peine d'abstraire

⁵²³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, seconde partie : « L'exemple des sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours, que ce [second état de nature] est la véritable jeunesse du monde, et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce. »

⁵²⁴ « S'il est un reproche à faire aux stoïciens, c'est plutôt de n'avoir pas assez cru dans la puissance humaine, c'est d'avoir douté de soi et d'autrui », *Stoïcisme et christianisme*, page 276.

l'individu de l'amour : « Aimez en autrui la raison, et, comme la raison est universelle, ne vous attachez pas aux individus, dépassez-les, oubliez-les. »⁵²⁵

Guyau diagnostique un « égoïsme de la raison »⁵²⁶ dans ce comportement, qui est analogue à l'égoïsme des sens : craignant de perdre sa tranquillité, l'amour du stoïcien est une « amitié finie, temporaire, prête à s'éloigner si l'être aimé s'éloigne : prête à périr s'il périt » ; or « qu'est-ce, en un mot, qu'aimer sans *s'attacher* ? »⁵²⁷ Le *risque* que les stoïciens ont aperçu dans l'amour, et devant lequel ils se retranchent en eux-mêmes, est, au contraire, pour Guyau, un risque qui vaut d'être encouru, car c'est « ce péril qui fait le prix de l'amour »⁵²⁸. Le philosophe lavallois montrera dans *l'Esquisse* que le risque peut être compris comme un équivalent possible du devoir moral. Aussi l'idéal du stoïcisme, en n'accordant pas à autrui la place qui lui revient dans l'idéal moral, est-il fondamentalement lacunaire aux yeux de notre auteur. Hériter de la tradition idéaliste signifiera donc critiquer et réformer cet idéal égoïste que les stoïciens ont prôné, et qui se révèle incomplet.

Pour les mêmes motifs, les stoïciens ne croyaient pas à l'immortalité personnelle, pour cette raison qu'ils ne s'intéressaient pas à la personne, et qu'ils se soumettaient à la nature, laquelle dispense mort et nécessité. C'est moins la thèse de l'immortalité personnelle qui est justifiée que l'argument stoïcien *contre* l'immortalité personnelle qui est mis à l'épreuve.

Ainsi, livrant le fond de sa critique à l'encontre de la morale de la liberté, Guyau oppose la vertu de *patience* stoïcienne, vertu essentiellement passive et spectatrice, à *l'espérance* active, « qui naît de la juste confiance en soi, c'est-à-dire de la croyance que nous portons au-dedans de nous, avec la volonté, la force suprême »⁵²⁹.

Derechef : difficultés de la critique de Guyau.

De nouveau, la critique de Guyau nous semble extérieure à la doctrine stoïcienne. Il présupposait l'idée de volonté infinie et l'idée de la moralité de la maîtrise de l'homme sur la nature lorsqu'il condamnait leur conception de la liberté ; désormais, il présuppose la moralité de l'amour comme attachement à la personne, qui mène, logiquement, à l'idée d'immortalité personnelle, pour réfuter l'égoïsme de la raison propre aux stoïciens.

Là encore, le reproche de Guyau ne va pas de soi. Il aurait fallu que Guyau montre que l'amour comme attachement est une forme morale et supérieure de l'amour (ce qui, au

⁵²⁵ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 274.

⁵²⁶ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 274.

⁵²⁷ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 275.

⁵²⁸ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 275.

⁵²⁹ *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 277.

moment où il écrit ces lignes, n'est pas encore démontré) ; que l'idée d'égoïsme, enfin, est contraire à la morale. Mais ce ne sont pas là des évidences. Guyau n'oppose pas d'arguments à la philosophie d'Épictète, il oppose des *valeurs*. La critique est dès lors extérieure à la doctrine éprouvée.

Valeurs contre *valeurs*, donc ; charge au philosophe lavallois de démontrer la supériorité de son axiologie. On peut donc considérer que, concernant l'exposition critique de la philosophie stoïcienne, Guyau n'applique pas sa méthode embryogénique de manière satisfaisante.

Difficulté interne à la philosophie de Guyau : le concept de « nature ».

Une autre difficulté se joue dans ce texte, qui nous paraît moins révélatrice d'un problème de la philosophie de Guyau de manière générale que de ce texte en particulier : ce problème se concentre autour du concept de *nature*.

Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer l'importance du concept de nature dans la philosophie stoïcienne : de norme morale chez Zénon, elle est devenue source d'aliénation pour Épictète, avant de, retournement spectaculaire !, devenir objet de consentement total. La nature, c'est la nécessité, et le sage doit s'y soumettre – activement même, s'il le faut. Mais Guyau en fait, pour son propre compte, un emploi insolite ; il écrit :

« Pour l'homme qui réclame contre quelque injustice de la nature et s'en indigne, ils n'ont qu'une réponse : "cela est naturel." C'est répondre par la question même. L'homme n'a-t-il pas le droit de s'élever au-dessus de la nature et de la juger ? »

Or, il se trouve que, précisément, la position naturaliste qui sera celle de Guyau dans ses prochaines œuvres, lui interdira de s'élever au-dessus de la nature.

Ainsi dans *La morale d'Épicure*, notre auteur écrira : « si la liberté humaine existe, elle ne peut être absolument étrangère à la nature, elle doit déjà s'y faire pressentir et graduellement sortir de son sein »⁵³⁰. Il refuse ainsi ce qu'il semblait accorder dans son analyse sur Épictète, savoir la possibilité pour l'homme de s'élever au-dessus de la nature, comme un être porteur d'une spécificité extranaturelle. De même, dans la conclusion de *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, il rappellera le problème de la morale en termes strictement naturalistes :

⁵³⁰ *La morale d'Épicure*, page 99.

« Écartant par méthode toute loi antérieure et supérieure aux faits, conséquemment *a priori* et catégorique, nous avons dû partir [...] de la nature pour en tirer une moralité. Or, le fait essentiel et constitutif de notre nature, c'est que etc. »⁵³¹

Là encore, il s'agit, conformément à sa méthode évolutionniste, de s'en tenir à des phénomènes de nature, sans jamais prétendre s'élever au-dessus d'elle. Enfin, toujours dans l'*Esquisse*, Guyau écrit ce texte magnifique :

« Pour mieux dire, les lois de la nature, comme telles, sont immorales, ou, si l'on veut, amoraux, précisément parce qu'elles sont nécessaires ; elles sont d'autant moins saintes et sacrées, elles ont d'autant moins de *sanction* véritable, qu'elles sont en fait plus inviolables. L'homme n'y voit qu'une entrave mobile qu'il tâche de reculer. Toutes ses audaces contre la nature ne sont que des expériences heureuses ou malheureuses, et le résultat de ces expériences a une valeur scientifique, nullement morale. »⁵³²

La nature ne commet pas d'injustice, tout simplement parce qu'elle est le tout ; l'homme ne peut donc pas s'ériger comme juge de la nature, tout simplement parce qu'il n'en est qu'une partie.

Tous ces textes montrent assez l'imperfection de la critique guyalcienne du stoïcisme dans cet opuscule. Le reproche qu'il adresse aux stoïciens est précisément le reproche qu'il aurait *dû* ne pas leur adresser. La vraie critique que Guyau aurait pu adresser au stoïcisme, c'est cette idée que la nature d'Épictète est un tout figé, homogène ; que cette nature, de manière analogue à la critique qu'en fait Nietzsche au §9 de *Par-delà bien et mal*, est une nature abstraite, qui fonde en retour une morale abstraite, vide de contenu⁵³³. Or, la nature est, la science l'a révélé, essentiellement mouvement, devenir, évolution ; et cette évolution a un sens, que doit suivre l'homme lui-même. La nature, loin d'être une entité fixe, est un être en procès, dont il faut prendre le pouls pour pouvoir en suivre la cadence, le rythme. Nous verrons que c'est là un argument que Guyau oppose à l'épicurisme antique. Sans doute, au moment où il rédige cet article sur la philosophie stoïcienne, le futur auteur de l'*Esquisse* n'est pas en pleine possession de son système.

Résumé : la critique du stoïcisme par Guyau.

Nous voyons donc en quoi consiste la critique du stoïcisme antique par Guyau : les stoïciens ont placé le souverain bien dans la liberté ; mais ce faisant, ils se sont *soumis* à l'ordre du monde. Ils ont ainsi méconnu la véritable nature de la *volonté*, qui est proprement

⁵³¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 215.

⁵³² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 163.

⁵³³ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §9, pages 54-55 : « Votre orgueil veut prescrire et incorporer à la nature, même à la nature, votre morale, votre idéal, vous exigez qu'elle soit une nature "conforme au Portique" et vous aimeriez en sorte que nulle existence n'existe qu'à votre propre image – en formidable, éternelle glorification et universalisation du stoïcisme ! »

d'être infinie. Dès lors, la place de l'homme dans le monde leur a échappé : être supérieur de la nature, il doit travailler au progrès du monde. Nous avons vu que cette thèse sera sensiblement modifiée par le Guyau de la maturité, dans la mesure où le monde fera l'objet d'une évolution générale, qui intégrera celle de l'homme ; et où ce dernier ne sera pas compris comme un empire dans un empire, mais comme nature de part en part.

D'autre part, les stoïciens n'ont pas connu la véritable nature de *l'amitié*, qui est attachement à la personne, pour cette raison qu'ils ont conçu la *raison* comme fondamentalement égoïste. Visant à éliminer toute forme de trouble, la raison stoïcienne enjoint finalement à se retirer dans une sphère de non-activité, hors du monde, lequel apparaît finalement comme une amère nécessité.

Nous allons voir désormais que l'actualisation moderne du stoïcisme, le kantisme, aura pour objet de corriger le principal défaut de la philosophie stoïcienne antique : l'infinité de la volonté.

2.2.2 L'école kantienne.

Même s'il discute régulièrement les thèses de Kant, Guyau n'a point consacré d'étude spécifique au kantisme, ce qui complique la tâche de bien comprendre ce que Guyau emprunte à l'auteur de la *Critique de la raison pratique*, et ce qu'il lui reproche. Nous proposons ici de présenter quelques éléments qui permettent de cerner l'interprétation guyalcienne de Kant.

Encore une fois, notre propos n'est pas d'évaluer la pertinence de l'interprétation de Kant par Guyau⁵³⁴. Il ne s'agit pas pour notre auteur d'exposer fidèlement la doctrine de Kant – mais d'en repérer les lacunes qu'il estime être caractéristiques des morales *a priori*, et de se ressaisir des éléments qui permettent de nourrir sa propre philosophie.

2.2.2.1 Mérites de l'analyse kantienne aux yeux de Guyau.

De la description psychologique...

En premier lieu, on peut rappeler que la critique guyalcienne du stoïcisme antique nous semble guidée par des considérations kantiennes. En effet, Guyau fait intervenir un concept fondamental de la philosophie kantienne, l'hétéronomie, pour exposer l'évolution du

⁵³⁴ Lecture dont on peut penser, comme le considère avec raison Philippe Saltel, qu'elle est imprécise : « cette critique [de Jean-Marie Guyau] paraît fondée sur une compréhension inachevée des subtilités de la philosophie morale kantienne [...] », *La puissance de la vie*, page 59.

stoïcisme de Zénon à Épictète : c'est par refus de l'hétéronomie de la volonté qu'Épictète élabore sa morale de la liberté. De même, Kant va radicaliser cette idée, et constituer sa théorie transcendantale de l'autonomie de la volonté.

Or, cette théorie de l'autonomie de la volonté par rapport aux motivations sensibles constitue, aux yeux de Guyau, le point central et incontestablement *moral* du kantisme. Guyau écrit ainsi : « Kant a commencé en morale une révolution quand il a voulu rendre la volonté "autonome", au lieu de la faire s'incliner devant une loi extérieure à elle »⁵³⁵ - révolution qui consiste à distinguer rigoureusement la volonté morale des motivations sensibles. Dans cette optique, Guyau loue Kant de penser, au point de vue pédagogique, la radicale distinction entre la morale et la logique de la sensibilité⁵³⁶ : l'effet moral, l'altruisme, ne peut être atteint par le ricochet de l'égoïsme. Il y a une puissance de l'effet moral, invincible à toute contamination pathologique.

C'est encore un résultat important des analyses de Kant d'avoir établi que cette puissance est antérieure à tout raisonnement sur le bien :

« Le Kantisme, lui, a eu ce grand mérite, que ne saurait contester aucune théorie naturaliste, de considérer l'impulsion primitive qui constitue un des éléments essentiels du devoir comme antérieure à tout raisonnement philosophique sur le bien : nulle raison démonstrative ne saurait, en effet, changer tout d'un coup ni la direction ni l'intensité de cette impulsion spontanée. »⁵³⁷

L'effet moral est inexplicable par des idées raisonnées ; en sa présence, l'entendement se sent donc, légitimement, comme devant un mystère⁵³⁸. Au point de vue de la phénoménologie de la conscience morale où se place Guyau lui-même, Kant lui apparaît donc comme un psychologue pertinent de la conscience morale :

⁵³⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 147.

⁵³⁶ « Cherchant pourquoi les traités de morale, même ceux qui montrent par le plus d'exemples les heureux effets du bien, ont pourtant si peu d'influence, [Kant] se demandait si cette inefficacité n'avait pas sa raison dans le mélange même de l'idéal du bien avec des éléments étrangers. "Les moralistes, dit-il, n'ont jamais entrepris de ramener leurs concepts à leur expression la plus pure ; en cherchant de tous côtés, avec la meilleure intention du monde, des *mobiles* au bien moral, il gâtent le remède qu'ils veulent rendre efficace. En effet, l'observation la plus vulgaire prouve que, si on nous présente un acte de probité pur de toute vue intéressée sur ce monde ou sur un autre, et où il a fallu même lutter contre les rigueurs de la misère ou contre les séductions de la fortune ; et si on nous montre, d'un autre côté, une action semblable à la première, mais à laquelle ont concouru, si légèrement que ce soit, des mobiles étrangers, la première laisse bien loin derrière elle et obscurcit la seconde : elle élève l'âme et lui inspire le désir d'en faire autant. Les enfants mêmes qui atteignent l'âge de raison éprouvent ce sentiment, et on ne devrait jamais leur enseigner leurs devoirs d'une autre manière. La moralité a d'autant plus de force sur le cœur humain qu'on la lui montre plus pure." Et, en vérité n'est-ce pas là une affaire de pure logique ? [...] Vouloir prouver que le meilleur moyen d'arriver au bonheur utilitaire est de s'abandonner aux sentiments altruistes, non seulement est toujours contestable, mais, de plus, c'est là faire appel aux sentiments égoïstes eux-mêmes pour juger une cause qui n'est pas de leur ressort, à savoir celle du désintéressement. », *Éducation et hérédité*, pages 134-135.

⁵³⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 94.

⁵³⁸ « En présence de tout pouvoir antérieur à lui, de toute force qui n'est pas celle des idées raisonnées, l'entendement joue toujours le rôle secondaire qu'a bien montré le Kantisme : il se sent devant un mystère. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 95.

« La théorie de l'*impératif catégorique* est donc psychologiquement exacte et profonde, comme expression d'un fait de conscience. »⁵³⁹

Le mérite de la philosophie kantienne est donc bien de présenter le devoir sous sa forme la plus pure ; d'avoir dégagé « le fait du *devoir* s'imposant à la conscience comme une force supérieure ». À ce titre, Guyau n'hésite pas à reprendre à son compte le problème posé par la prosopopée du devoir : « *Devoir !... où trouver la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute alliance avec les penchants ? ...* »⁵⁴⁰ Kant a donc d'après Guyau parfaitement circonscrit la manière dont le devoir apparaît « en-deçà de toute raison », selon le mot de Philippe Saltel⁵⁴¹ – ce qui n'est pas néanmoins sans ambiguïté, puisque Kant apparaît dès lors comme préfigurant une théorie des instincts moraux, alors que pour l'auteur de la *Critique de la raison pratique*, un instinct naturel ne saurait contenir aucun germe de moralité !

C'est donc, non sans paradoxe, en qualité de psychologue que Kant est tenu en haute estime par Guyau : en portant son analyse sur l'intention comme constitutive de l'action proprement morale d'une part, et sur sa description phénoménologique du devoir comme phénomène préréflexif d'autre part.

... à la dynamique mentale.

Les difficultés apparaissent lorsqu'on s'intéresse au contenu de la thèse kantienne, et que l'auteur de la *Critique de la raison pratique* tente de déterminer les raisons du devoir. Pour ce faire, commençons par exposer la conception kantienne de la morale d'après la très brève discussion proposée dans l'*Esquisse*⁵⁴².

Dans ces pages, Guyau étudie la théorie *morale de la certitude pratique*. Celle-ci admet « que nous sommes en possession d'une loi morale, certaine, absolue, apodictique et impérative »⁵⁴³, ce qui n'est rien d'autre que la formulation de l'idéalisme moral : la loi qui dicte la conduite est *a priori*, antérieure aux faits. Cette morale de la certitude pratique peut prendre deux formes : l'*intuitionnisme* d'une part, qui considère un contenu qui serait bien en soi saisissable par intuition ; le *formalisme* d'autre part, pour lequel c'est la forme même de la loi, son universalité qui, indépendamment de tout contenu et de toute matière, est canon d'appréciation des jugements moraux. On aura reconnu dans cette dernière forme le kantisme

⁵³⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 94.

⁵⁴⁰ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 95.

⁵⁴¹ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 246.

⁵⁴² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 52-56.

⁵⁴³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 49.

où « le caractère moral d'une action n'est prouvé que quand on peut généraliser la *maxime* de cette action et montrer ainsi sa nature désintéressée »⁵⁴⁴. L'impératif catégorique ne réclame donc que la pureté de l'intention pour en asseoir la moralité – intention qui doit être conforme à l'exigence d'universalité propre à la forme rationnelle de la loi.

Mais qu'en est-il alors du *sentiment* d'obligation, qui doit accompagner l'intention bonne, si on veut conférer à cette dernière une quelconque efficacité ? Voici que Guyau semble remettre en question cela même qu'il louait dans la « psychologie » kantienne : l'indépendance à l'égard de la sensibilité et de l'intellectualité :

« Si l'acte est pratiquement nuisible, l'intention a pu être moralement désintéressée, et c'est tout ce que demande la morale de Kant. Seulement un nouveau problème se pose : à l'intention bonne s'attache-t-il un sentiment d'obligation vraiment suprasensible et supra-intellectuel, comme le veut Kant ? »⁵⁴⁵

La question est de savoir si l'intention bonne peut devenir cause d'action si aucun motif sensible ne vient s'y surajouter. Le problème se déplace donc : de la description phénoménologique du devoir moral (où le devoir est décrit comme effet psychologique, et de manière pertinente par Kant aux yeux de Guyau), on passe désormais au point de vue d'une « dynamique mentale »⁵⁴⁶ censée comprendre comment est produite l'action morale proprement dite (où c'est la nature même du devoir et de l'obligation qui est étudiée). Or, à ce point de vue, le sentiment d'obligation s'apparente à une résistance sensible, qui en tant que telle a moins à voir avec la loi morale (par définition non sensible) qu'avec les lois naturelles⁵⁴⁷. Kant accorderait au sentiment d'obligation son caractère pathologique ; mais, et c'est là le point important et délicat aux yeux de notre auteur, ce sentiment ne serait excité que par la considération de la seule forme de la loi, et produirait alors le sentiment de *respect*, indifférent à la matière de la loi. C'est sur cette synthèse que Guyau va, dans un premier temps, concentrer ses critiques ; avant d'élargir son analyse sur des considérations d'ordre méthodologique.

⁵⁴⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 49.

⁵⁴⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 52.

⁵⁴⁶ « Le *sentiment* d'obligation, si on le considère exclusivement au point de vue de la dynamique mentale, ... », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 52.

⁵⁴⁷ « Le *sentiment* d'obligation, si on le considère exclusivement au point de vue de la dynamique mentale, se ramène au sentiment d'une résistance que l'être éprouve toutes les fois qu'il veut prendre telle ou telle direction. Cette résistance, qui est de nature sensible, ne peut provenir de notre rapport à une loi *morale* qui, par hypothèse, serait tout intelligible et intemporelle ; elle provient de notre rapport aux lois *naturelles* et empiriques. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 52.

2.2.2.2 Difficultés de la synthèse a priori entre la loi morale et la sensibilité.

Dans cette argumentation des thèses de Kant, trois éléments vont être critiqués par Guyau :

1. Le statut *transcendantal* de la synthèse entre la loi morale et le sentiment de respect.

2. Le sentiment d'obligation qui découlerait de la considération de la *forme* de la loi :

Guyau veut montrer que ce sentiment est lié à la *matière* de la loi.

3. La *synthèse* entre la loi morale et la sensibilité, qui, dans le cadre hypothétique d'une loi morale absolument indépendante de la sensibilité, serait *impossible*.

Le statut transcendantal de la synthèse entre la loi morale et le sentiment de respect.

Ce n'est pas la synthèse entre la loi morale et le respect qui paraît insoutenable à Guyau. Kant avait déjà repéré cette difficulté dans sa propre doctrine : il y a quelque chose de mystérieux dans cette forme pure qui serait à même d'engendrer un affect sensible⁵⁴⁸. Mais c'est l'affirmation kantienne selon laquelle cette proposition serait « évidente *a priori* », autrement dit *transcendantale*, qui paraît injustifiable. Kant aurait eu le droit de poser, à titre personnel, l'évidence de la production d'un sentiment de respect à partir de la considération de l'universalité de la loi morale : cela eût été seulement une hypothèse métaphysique. Mais Kant n'était pas autorisé à en faire un principe universel, à uniformiser de la sorte l'esprit humain :

« La théorie de l'impératif catégorique est psychologiquement exacte et profonde, comme expression d'un fait de conscience ; seulement Kant n'avait pas le droit de considérer sans preuve cet impératif comme transcendantal. »⁵⁴⁹

« Sans preuve » écrit Guyau – car Kant avoue lui-même qu'il ne pourra pas démontrer le pourquoi et le comment de cette synthèse ; mystère qui, pour Guyau, n'est pas loin de ressembler à une inconséquence, voire à une contradiction⁵⁵⁰ : « une loi *intelligible* et

⁵⁴⁸ « [Citant Kant] "Il est absolument impossible de comprendre *a priori* comment une *pure idée*, qui ne contient elle-même rien de sensible, produit un sentiment de plaisir ou de peine ; [...] il nous est absolument impossible, à nous autres hommes, d'expliquer pourquoi et comment l'*universalité* d'une maxime comme telle, par conséquent la moralité, nous intéresse." Il y aurait donc bien là mystère ; la projection de la moralité dans le domaine de la sensibilité sous forme de sentiment moral serait sans *pourquoi* possible, et Kant affirme cependant qu'elle est évidente *a priori*. Nous sommes forcés, dit-il "de nous contenter de pouvoir encore si bien voir *a priori* que ce *sentiment* (produit par une pure idée) est inséparablement lié à la représentation de la *loi morale* en tout être raisonnable fini" », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 52-53.

⁵⁴⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 92.

⁵⁵⁰ « Le mystère semble ici se résoudre en une impossibilité. Si le mérite moral était pure conformité à la loi rationnelle comme telle, pure rationalité, pur formalisme, s'il était l'œuvre d'une pure liberté transcendante et étrangère à tout penchant naturel, il ne produirait aucune jouissance dans l'ordre de la nature, aucune expansion de l'être sensible, aucune chaleur intérieure, aucun battement du cœur. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 92.

supranaturelle, qui produit cependant un sentiment pathologique et naturel, le *respect* »⁵⁵¹, n'est-ce pas une manière de baptiser le problème, plutôt que de le résoudre ?

Mutatis mutandis, c'est le dilemme de la participation platonicienne éprouvé dans le *Parménide* qui est réitéré : comment deux entités qui sont logiquement séparées peuvent-elles malgré tout communiquer, participer l'une de l'autre ? Tel qu'il est posé, le problème est destiné à ne pas pouvoir recevoir de réponse satisfaisante.

Guyau pense même pouvoir apporter la preuve de la thèse contraire : à savoir que le sentiment moral n'est jamais sans rapport avec la *matière* de l'action (« le sentiment moral ne peut s'expliquer *rationnellement et a priori* »⁵⁵²). Non seulement, pour Guyau, le respect pour une pure forme ne serait jamais observable en tant que tel (si bien que le devoir n'apparaît jamais pour la conscience que mêlée à une matière sensible⁵⁵³ ; autrement dit, « le respect, comme l'écrit Philippe Saltel, a une dimension pathologique ») ; mais le devoir serait même toujours quelque chose de *personnel*⁵⁵⁴. On retrouve là la critique que Guyau adressait aux stoïciens relativement à l'amitié intellectuelle, et auxquels notre auteur leur reprochait le caractère impersonnel d'un amour sans attachement.

L'impossible synthèse entre la loi morale et la sensibilité.

De manière encore plus radicale, Guyau va critiquer le principe même de la synthèse qui lie la loi morale à la sensibilité : derrière le mystère, il y a encore, selon notre auteur, une erreur logique, une impossibilité. Supposons donc, à la manière de Kant (et il est essentiel de rappeler que cette supposition n'est pas celle de Guyau), une loi morale, intelligible, absolument indépendante de la sensibilité⁵⁵⁵ ; supposons d'autre part une volonté immorale qui ne rencontrerait aucune résistance affective, aucun sentiment d'obligation moral⁵⁵⁶ : en ce cas, dont Guyau dit plaisamment qu'il est irréalisable⁵⁵⁷ (puisqu'il n'y a pas, pour notre auteur, de raison pure pratique ; alors que, pour Kant, l'irréalité de cette situation tiendrait

⁵⁵¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 52.

⁵⁵² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 53.

⁵⁵³ « Il n'y a pas de devoir indépendamment de la chose due, de la représentation de l'action », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 53.

⁵⁵⁴ « Bien plus, il n'y a pas de devoir, sinon envers quelqu'un ; les théologiens n'avaient qu'à moitié tort de représenter le devoir comme s'adressant à la volonté divine : au moins on sentait quelqu'un par derrière », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 53.

⁵⁵⁵ « Figurons-nous, par hypothèse, une vertu si hétérogène à la nature qu'elle n'aurait aucun caractère sensible et ne se trouverait en conformité avec aucun *instinct* social ou personnel, avec aucune *passion* naturelle, aucun πάθος, mais en conformité avec la seule raison pure », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 193.

⁵⁵⁶ « Figurons-nous d'autre part une direction immorale de la volonté qui, tout en étant la négation des "loi de la raison pure pratique", ne rencontrerait pas en même temps résistance de la part d'un penchant naturel, d'une passion naturelle (même pas, par hypothèse, le plaisir naturel de raisonner juste, le sentiment agréable de l'exercice logique selon les règles). », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 193.

⁵⁵⁷ « En ce cas (qui ne peut d'ailleurs se rencontrer dans l'humanité), ... », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 193.

davantage au fait d'une action absolument indifférente à la raison pure pratique), il serait irrationnel de joindre, à un mérite ou un démerite *moral*, un plaisir ou une peine *sensible*. Puisque, par hypothèse, les deux phénomènes appartiennent à des ordres absolument distincts, il serait contradictoire de chercher à les synthétiser. La nature et les affects seraient indifférents, par hypothèse, à la morale ; par conséquent, la satisfaction et le remords, échos affectifs de l'action morale, seraient absolument impossibles

« Si le mérite moral était pure conformité à la *loi* rationnelle comme telle, pure *rationalité*, pur *formalisme*, s'il était l'œuvre d'une pure liberté transcendante et étrangère à tout penchant naturel, il ne produirait aucune jouissance dans l'ordre de la nature, aucune expansion de l'être sensible, aucune chaleur intérieure, aucun battement de cœur. »⁵⁵⁸

2.2.2.3 Critique de l'idée de liberté.

Le problème de la dichotomie : inconséquences logiques de la liberté comme supra-nature.

Kant, qui a posé convenablement le problème du devoir et de son mystère au point de vue psychologique, a-t-il résolu le mystère au point de vue de la dynamique mentale ? Guyau ne le pense pas. Ainsi, la reprise de la prosopopée kantienne du devoir, qui accrédite la position du problème, s'accompagne chez notre auteur d'une critique de la réponse kantienne :

« *«Devoir !... où trouver la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute alliance avec les penchants ?...»* Mais, à cette interrogation, Kant n'a vraiment pas répondu, il n'a pas recherché quel lien de parenté pouvait, malgré l'apparence, rattacher aux autres penchants le devoir "noble" et "fier". »⁵⁵⁹

Pour comprendre la raison pour laquelle l'auteur de la *Critique de la raison pratique* n'aurait pas réussi à trouver de réponse convenable à cette question, il faut lire la suite du texte de Kant que ne cite pas Guyau :

« Ce ne peut être rien de moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même (comme partie du monde sensible), ce qui le lie à un ordre de choses que l'entendement seul peut concevoir et qui en même temps commande à tout le monde sensible et avec lui à l'existence, qui peut être déterminée empiriquement, de l'homme dans le temps à l'ensemble de toutes les fins (qui est uniquement conforme à ces lois pratiques et inconditionnées comme la loi morale). Ce n'est pas autre chose que la personnalité, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme un pouvoir d'un être qui est soumis à des lois spéciales, c'est-à-dire aux lois pures pratiques données par sa propre raison, de sorte que la personne comme appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible. Il n'y a donc pas à s'étonner que

⁵⁵⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 194.

⁵⁵⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 95.

l'homme, appartenant à deux mondes, ne doive considérer son propre être, relativement à sa seconde et à sa plus haute détermination, qu'avec vénération et les lois auxquelles il est en ce cas soumis, qu'avec le plus grand respect. »⁵⁶⁰

La réponse kantienne à la question de l'origine du devoir s'accompagne d'un dédoublement de la nature humaine, comme appartenant au monde sensible d'une part, au monde intelligible d'autre part. C'est donc en reconnaissant à l'homme un statut spécial, unique dans toute la nature, ayant la qualité exceptionnelle de pouvoir être un agent libre, que Kant entend résoudre la difficulté. Or, c'est précisément là que, pour Guyau, gît l'erreur.

Cette recherche du lien de parenté entre le devoir et la sensibilité annonce le déplacement méthodologique majeur que Guyau fait subir à la problématique kantienne :

« Au lieu de chercher une explication au-dessus de l'intelligence, dans l'incompréhensible libre-arbitre, cherchez-la au-dessous, et vous la trouverez dans la sensibilité »⁵⁶¹

Le pathologique n'est pas, pour Guyau, l'antithèse de la moralité et de la liberté. Le fond du désaccord est ainsi fondamentalement *méthodologique*. Kant pose une surnature, l'intelligible, pour résoudre le problème du devoir, lors que Guyau refuse, par principe, un principe qui transcenderait la nature, un « supra-naturalisme ». S'il y a une racine au devoir, celle-ci *doit* être sensible. Au fond, Guyau n'a pas à discuter dans le détail les thèses de Kant puisqu'il n'en partage pas le présupposé fondamental : à savoir que l'homme est nature et liberté, étant entendu que la liberté est un dépassement de la nature sensible de l'homme.

C'est donc au principe même de la philosophie morale de Kant, la *liberté*, à ses présupposés dualistes même que Guyau s'attaque. La position de Guyau est explicite : il faut poser la *continuité* de la nature et de la liberté.

« Si la liberté humaine existe, elle ne peut être absolument étrangère à la nature, elle doit déjà s'y faire pressentir et graduellement sortir de son sein. »⁵⁶²

C'est une exigence méthodologique de faire naître le supérieur de l'inférieur, de penser l'autonomie comme effet de l'hétéronomie. L'homme, assurément, est un être bien singulier au sein de la nature ; mais Guyau ne peut plus affirmer, dans la lignée kantienne qui

⁵⁶⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Première partie, I, III.

⁵⁶¹ *Éducation et hérédité*, page 61.

⁵⁶² *La morale d'Épicure*, page 99.

était la sienne dans *Stoïcisme et christianisme*, que l'homme peut se placer au-dessus de la nature pour s'ériger en juge.

« L'homme diffère assurément beaucoup des autres êtres de la nature ; mais ce n'est pas une simple différence qui existe entre la liberté et la nécessité, c'est une opposition, une contradiction. »⁵⁶³

Or, Guyau récuse désormais cette contradiction. Il adopte une position nominaliste, au nom de laquelle il ne faut pas multiplier inconsidérément les causes, et refuser d'expliquer un phénomène par des raisons qui lui seraient propres. L'homme n'est pas comme un empire dans un empire ; ce n'est pas un être *sui generis* pour lequel il faudrait une théorie sur mesure ; l'homme n'est pas un mystère que la nature pourrait épuiser sans en percer le secret.

« Malebranche a dit, Kant et Schopenhauer ont répété que la liberté était un mystère : pourquoi l'homme aurait-il le privilège du mystère, et, *supposant que ce mystère existe*, pourquoi ne pas le placer au cœur même de l'être ? »⁵⁶⁴

L'argument est tout à fait pertinent. Guyau nie moins le *problème de la liberté* que la place *spécifique* de l'homme au sein de ce problème : le problème d'une liberté proprement humaine est donc mal posé. Si l'idéalisme double l'ordre des corps d'un ordre de liberté nouménale absolument hétérogène avec la nature, c'est qu'il a trop simplifié la *nature*, qu'il ne l'a pas comprise : tel est le cœur de l'argument de Guyau.

C'est d'ailleurs en ce sens qu'il va interpréter la physique d'Épicure, laquelle lui apparaît comme *logique et conséquente*⁵⁶⁵ ; ce qui signifie en retour que la thèse kantienne est *illogique*, en tant que nature et liberté se contredisent, et *inconséquente*, en tant que la morale de la certitude pratique démoralise – ce que nous allons désormais étudier.

À ce point de vue méthodologique, la position kantienne du problème lui apparaît donc comme intenable : « hypothèse pour hypothèse, nous aimons cent fois mieux le

⁵⁶³ *La morale d'Épicure*, page 101.

⁵⁶⁴ *La morale d'Épicure*, page 101.

⁵⁶⁵ « Épicure nous semble donc avoir raison, du moment où il voulait briser la “chaîne des causes”, de ne pas avoir attendu l'apparition de l'homme dans le monde, et d'avoir fait provenir le monde même de cette apparente exception à l'ordre du monde [la déclinaison]. Au point de vue logique, sa doctrine nous paraît parfaitement justifiable ; elle est plus conséquente que celle de beaucoup de nos modernes. Est-elle pour cela la vérité ? [...] C'est une tout autre question. [...] Si on nous reproche, en poussant ainsi les choses à l'extrême, d'aboutir à l'absurde, nous répondrons que l'absurde est sans doute contenu dans le principe dont on part, et qu'il vaut mieux s'en rendre compte : nous préférons les philosophes qui veulent être tout à fait absurdes à ceux qui ne veulent l'être qu'à moitié ; ceux-là ont au moins le mérite de la logique. », *La morale d'Épicure*, page 101.

clinamen épicurien que le libre arbitre vulgaire, réservé à l'homme »⁵⁶⁶. Car il n'est pas question ici de vérité expérimentale et vérifiable, mais *d'hypothèse*.

Le principe de la liberté comme hypothèse métaphysique : faiblesse de la morale *a priori*.

Guyau ne conteste pas la pertinence de l'analyse kantienne concernant la caractérisation psychologique du devoir ; mais Kant s'est avéré incapable, d'après l'auteur de *l'Esquisse*, de comprendre la teneur authentique de la liberté. Plus précisément : Kant a transfiguré en dogme ce qui ne peut être qu'hypothétique (la liberté comme pouvoir proprement humain d'initier une chaîne causale) car nous dépassons le domaine des faits et donc celui de la connaissance objective. Kant a donc cherché à maquiller un indémontrable en vérité, lors même que cette hypothèse est grevée de difficultés logiques qu'on peut résumer ainsi : en séparant nature et liberté, on ne peut plus penser leur unité dans l'action et le sentiment moral.

La force systématique des morales *a priori* se retourne contre la doctrine même de Kant : car tout repose sur la qualité de l'hypothèse métaphysique initiale, laquelle constitue en quelque sorte la clé de voûte du système.

« L'unité qui règne dans cette doctrine est pour elle un avantage incontestable, une condition de force et de durée [...] Il est vrai, d'autre part, que cette unité obtenue par l'emploi de la déduction a aussi son danger : tout se suspendant à un seul principe, si ce principe manque, tout vient à manquer. Il suffit, pour renverser les grandes constructions métaphysiques et morales, de les attaquer par leur point central, qui est souvent une hypothèse gratuite. Le point central, ici, c'est l'idée d'une liberté autonome ».

La stratégie de Guyau, qui consiste à ne pas critiquer le détail de la doctrine kantienne pour s'attaquer à son noyau, à sa racine, trouve ici son fondement dans l'idée même de morale *a priori*, et du rapport qu'entretiennent les conséquences (le détail de l'argumentation) avec le principe (ou l'idée-maîtresse). Nous avons repéré l'inconsistance logique de l'hypothèse métaphysique de Kant (la liberté) ; nous avons également constaté la difficulté de la méthode *a priori* en morale, qui fait tout dépendre d'un seul principe. En quoi désormais, le contenu de ce principe est-il déficient aux yeux de Guyau ?

L'objection déterministe.

C'est au point de vue de l'évolution des sciences naturelles que Guyau va se placer pour critiquer la tentative de compromis kantien entre nature et liberté. D'après notre auteur,

⁵⁶⁶ *La morale d'Épicure*, page 101.

le progrès des savoirs et du déterminisme naturel, loin de sauver la liberté, ne font qu'en repousser les frontières :

« La liberté, disent Kant et Schopenhauer, fait le caractère d'un homme, et son caractère produit ses actions ; mais la science contemporaine, en étudiant les divers facteurs du caractère, finit par tout ramener à l'hérédité, à l'éducation et à l'influence des milieux. [...] Le déterminisme remonte de nos jours au plus profond de nous-mêmes, jusque par derrière notre volonté initiale et notre caractère primitif. »⁵⁶⁷

La psychologie moderne semble constituer un paradigme anti-kantien par excellence, celui du déterminisme naturel (car « la science est le déterminisme même »⁵⁶⁸), dans lequel toute l'activité mentale pourrait être ramenée à une série de causes naturelles. L'idée de liberté devient au fond une idée superflue dont on peut se passer ; fidèle à son nominalisme méthodologique, Guyau peut écrire : « quand on peut tout expliquer sans une hypothèse, on n'a point besoin de cette hypothèse et on peut sans danger en faire l'économie »⁵⁶⁹. La part du déterminisme naturel augmente, donc celle de la liberté doit reculer – jusqu'à ce point limite, où, devenant nouménale, elle ne peut plus avoir de sens pour nous. La liberté idéaliste a donc de plus en plus, semble-t-il, la consistance d'une nuée.

Le plaisir comme relais d'un universel moral.

Pour répondre de manière négative à la question de savoir si la considération de la forme de la loi est susceptible de fonder la morale, Guyau propose encore un argument.

L'autonomie, comme antinature, est hors de la temporalité, séparée ; comment pourrait-elle alors s'incarner dans le temps sinon par une série de *moyens termes* qui seraient autant de déterminations qui contrediraient l'idée originelle de liberté⁵⁷⁰ ? Ce serait donc définir la liberté comme un simple indéterminisme. Autrement dit, Guyau semble rabattre ici la liberté kantienne sur une simple liberté d'indifférence, le plus bas degré de la liberté, ainsi que le disait Descartes. Or, la liberté, telle que la définit Kant, est moins indétermination par les motifs sensibles que détermination rationnelle par *l'universalisation* d'une maxime.

⁵⁶⁷ *La morale anglaise contemporaine*, page 378.

⁵⁶⁸ *La morale anglaise contemporaine*, page 378.

⁵⁶⁹ *La morale anglaise contemporaine*, page 378.

⁵⁷⁰ « La liberté entendue à la façon de Kant peut difficilement fonder une morale. La liberté absolue de Kant, qui agit en dehors du temps, ne peut produire dans le temps telle ou telle action que par une série de moyens termes ; or ces moyens termes constituent toujours vis-à-vis de l'action donnée une détermination. Ils suppriment la liberté à la fin de la série tout en paraissant la laisser au commencement ; ils m'ôtent la liberté d'action proprement dite. Que m'importe que je sois déterminé par une liberté absolue ou par toute autre chose, du moment que je suis déterminé ? Le moi nouménal ne peut pas fonder la liberté du moi phénoménal ; or c'est cette liberté qui m'importe, et c'est la façon dont j'aurais besoin pour établir une morale. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 378-379

Si Guyau a tenté d'invalider le premier point (en montrant que des déterminations sensibles entrent toujours dans la composition du sentiment moral), étonnamment, il semble d'accord avec Kant pour considérer que la tendance à l'universalisation est capable sinon de fonder la morale, du moins de susciter une action morale. Comment ? Par la sensation de *plaisir* : Guyau considère en effet que l'esprit porte en lui une tendance à l'évolution, au dépassement de toute borne⁵⁷¹. Pour Guyau, cette disposition répond à l'évolution générale de la nature, ici rapportée au principe d'inertie (« tendance de toute activité à continuer sans fin le mouvement commencé »), qui vise à surmonter la finitude de ce qui est limité. L'esprit incline naturellement à la transcendance. Or, cette tendance produit un sentiment de plaisir, décrit comme le sentiment d'une résistance surmontée. Le point essentiel est que ce penchant de l'esprit n'est pas autonome, ne saurait constituer un phénomène à part de la nature, mais doit être intégré au système de l'évolution en général ; Guyau, pour souligner son caractère naturel, parle même d'« instinct logique »⁵⁷². Encore une fois, il n'est pas question pour Guyau de dénier la valeur supérieure de la raison comme aptitude à universaliser (contrairement à Nietzsche, qui analysera axiologiquement sa teneur ; et ira jusqu'à la comprendre comme secrète volonté de mort⁵⁷³) ; mais seulement d'en désavouer le caractère absolu et autonome. Alors que la condamnation de l'impératif catégorique semblait radicale, Guyau parvient étonnamment à sauver l'impératif kantien, ou plutôt son *effet* (la moralité par universalisation), mais en subvertissant le statut autonome de la raison, et en la retraduisant comme une simple « tendance naturelle ». Encore une fois, donc, la psychologie (nous pourrions même dire : la phénoménologie de la conscience) kantienne était exacte ; mais le fondement de son explication, qui passait par la négation du plaisir, était indu.

Le formalisme comme indifférence démoralisante.

Pour mettre ultimement à l'épreuve le formalisme, Guyau le considère à la manière de Kant : débarrassé de toute référence à la sensibilité, absolument autonome. Nous sommes désormais dans la rationalité pure.

⁵⁷¹ « Même le simple plaisir de raison que nous pouvons éprouver à universaliser une maxime de conduite ne peut encore s'expliquer que par la tendance naturelle de l'esprit à dépasser toute borne particulière, et, d'une manière générale, par la tendance de toute activité à continuer sans fin le mouvement commencé. Si l'on ne fait pas intervenir de considérations empiriques, toute jouissance morale, ou même rationnelle, ou même purement logique, deviendra non seulement inexplicable, mais impossible à priori. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 195.

⁵⁷² « L'universel pour l'universel ne peut produire qu'une satisfaction logique, qui elle-même est encore une satisfaction de l'instinct logique chez l'homme, et cet instinct logique est une tendance naturelle, une expression de la vie sous son mode supérieur, qui est l'intelligence, amie de l'ordre, de la symétrie, de la similitude, de l'unité dans la vérité, de la loi, conséquemment de l'universalité. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 54.

⁵⁷³ Par exemple dans le §344 du *Gai savoir* de Nietzsche ; « “Volonté de vérité” – cela, pourrait être une secrète volonté de mort. », page 287.

Or, cette raison pure, nous dit Guyau, ne peut jamais produire de la moralité à titre d'effet : indépendante par hypothèse de la sensibilité, elle mènerait à un état généralisé d'indifférence pour le monde dans lequel son action trouverait place – et au final, pour son action même⁵⁷⁴. Or, cet état d'indifférence anéantirait l'action⁵⁷⁵. Nous retrouvons là un principe que nous avons déjà rencontré : à savoir l'effet dissolvant de l'analyse, activité de la raison qui tourne sans qu'une matière lui soit fournie de l'extérieur. L'autonomie est analytique ; et par là même dissout la volonté.

« Si la *pureté* était poussée jusqu'au vide, il en résulterait l'indifférence sensible et intellectuelle [...] : il n'y aurait plus rien à quoi pût se prendre notre jugement et notre sentiment. »⁵⁷⁶

Cet argument est si pertinent que Nietzsche, comme le rappelle Alfred Fouillée⁵⁷⁷, écrivit « Bravo » devant ces mots sur son exemplaire de l'*Esquisse*.

Le formalisme conséquent serait une doctrine de l'indifférence : incapable de fonder une morale pratique, elle serait même *dangereuse*. Ainsi Guyau ramène-t-il l'idée de l'autonomie de la volonté à un phénomène dénué de signification, car dénué par hypothèse de sensibilité : en appeler à la pureté de l'intention, ce n'est rien d'autre que rire pour rire, vouloir pour vouloir – sans qu'aucun *sens* ne s'imisce dans l'activité. Celle-ci ne peut donc apparaître que comme *absurde*.

On comprend l'analogie audacieuse avec le travail formel des prisonniers anglais : « tourner une manivelle pour la tourner »⁵⁷⁸ : l'autonomie de la raison, qui abstrait la matière de l'action, ne permet plus d'assigner une signification à nos propres actions. Une raison pure nous rendrait indifférent à notre nature et à ce que nous faisons dans le monde. De la même manière que les stoïciens ne s'attachaient pas à leurs amis, mais seulement par un lien tout intellectuel qui ressemblait à une indifférence, l'impératif catégorique, aux yeux de Guyau, conduit au même genre d'indifférence. Comme l'écrit Philippe Saltel, « l'agent n'aurait [...]

⁵⁷⁴ « La réduction du devoir à une volonté de la loi qui serait encore elle-même une volonté purement formelle, loin de fonder la moralité, nous semble produire un effet dissolvant sur cette volonté même. [...] L'antique doctrine d'Ariston, par exemple, n'admettait aucune différence de valeur, aucun degré entre les choses ; mais un être humain ne se résignera jamais à poursuivre un but en se disant que ce but est au fond indifférent et que sa volonté seule de le poursuivre a une valeur morale : cette volonté s'affaîssera aussitôt et l'indifférence passera des objets à elle-même. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 54.

⁵⁷⁵ « L'aigle, en s'élevant jusqu'au soleil, finit par voir toutes choses se niveler sur la terre ; supposons que, d'un point de vue assez haut, nous voyions se niveler pour l'univers toutes nos actions : bon nombre des intérêts et des désintéressements humains nous paraîtraient alors naïfs [...]. Malgré Zénon et Kant, nous n'aurions plus alors le courage de vouloir et de mériter : on ne veut pas pour vouloir et à vide. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 55.

⁵⁷⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 56.

⁵⁷⁷ A. Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, partie III.

⁵⁷⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 54.

qu'une relation "mécanique" et comme humiliée à la norme, en lieu et place d'un rapport intelligent, sensible et volontaire, c'est-à-dire d'un rapport "vivant" à la sphère des valeurs morales [...] : la priorité donnée au caractère inconditionné de la norme sur l'attractivité de la valeur limite considérablement la vie morale »⁵⁷⁹. La critique de Guyau demeure donc essentiellement la même, en ce qui concerne le stoïcisme d'Épictète ou le kantisme : lorsqu'elle est présentée de manière conséquence, la morale *a priori* conduit à une doctrine de *l'indifférence pratique*, qui se réfute elle-même.

Résumé : la critique du principe du kantisme.

Le caractère *a priori* du principe du système kantien garantit l'unité de son discours, mais suspend la validité de son discours à la teneur de ce fondement.

Or, aux yeux de Guyau, le principe de la liberté souffre d'une déficience épistémologique majeure : celle de partir d'un dualisme là où un monisme naturaliste pourrait *de droit* suffire ; et là où les sciences positives modernes suffisent *de fait*. Cette critique met en avant le caractère hypothétique et métaphysique du système kantien, qui fait tout découler d'une hypothèse gratuite – en fait : d'un *préjugé*⁵⁸⁰. La morale kantienne, à l'instar de toutes les morales *a priori*, prête le flanc à cette critique : elle a réifié en principe une simple certitude du sens commun. Or, l'« évidence intérieure ne prouve rien » ; elle n'est qu'« un état subjectif dont on peut souvent rendre compte par des raisons subjectives aussi ».

Cette morale de préjugé conduit Kant à ne proposer qu'une forme homogène et uniforme du bien moral. Tel est le sens du formalisme kantien, qui fait abstraction du contenu ; mais qui fait également abstraction du contenant, si on nous permet cette expression, c'est-à-dire du sujet concret qui réalise l'action. La révolution kantienne, qui voulait soustraire l'homme à la tyrannie de la sensibilité, l'a finalement placé sous la surveillance d'une autre puissance tyrannique, la raison abstraite, dans laquelle l'individu se dissout, comme entité sensible et volitive singulière. Mais on ne peut jamais agir de manière morale en se conformant à la forme d'une loi à laquelle on est indifférent.

Ainsi Kant « s'est arrêté à moitié chemin : il a cru que la liberté individuelle de l'agent moral pouvait se conformer à un même type immuable, que le "règne" idéal des libertés serait

⁵⁷⁹ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, pages 63-64.

⁵⁸⁰ « Les écossais et les éclectiques avaient essayé, il y a peu d'années encore, de fonder une philosophie sur le sens commun, c'est-à-dire au fond sur le préjugé. Cette philosophie d'apparences a été énergiquement combattue par les néo-kantiens ; pourtant, tout leur système repose aussi sur un simple fait de sens commun, sur la simple croyance que l'impulsion appelée devoir est d'un autre ordre que toutes les impulsions naturelles. Ces phrases qui reviennent si fréquemment dans Cousin et ses disciples et qui nous font un peu sourire aujourd'hui : "la conscience proclame", "l'évidence démontre", "le bon sens veut", sont-elles beaucoup moins probantes en elles-mêmes et dans leur généralité que celles-ci : "le devoir commande", "la loi morale exige", etc. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 60.

un gouvernement régulier et méthodique »⁵⁸¹. Mais son idée de l'ordre était entachée d'un préjugé moniste que Guyau, partisan de l'évolution c'est-à-dire de la complexité croissante et de l'hétérogène, combat. Nous ne sommes pas libres uniformément, de manière générique. L'ordre doit intégrer la multiplicité, la spontanéité morale, l'inventivité⁵⁸², car la vie, rappelons-le, est création. Donner une réponse homogène à des problèmes dont l'objet et le sujet sont en évolution permanente est ainsi contraire à la liberté telle que la pense le philosophe lavallois : la liberté n'est pas soumission à un ordre supra-sensible qui nous préexiste, la liberté ne saurait obliger inconditionnellement ; elle est création originale, œuvre inédite. La critique gualcienne de Kant revient à ouvrir un espace dans lequel *l'individu* a une place réelle, une épaisseur sensible et volitive. L'exigence évolutionniste de *l'hétérogénéité* invite à produire de l'invention morale, et non à se soumettre à une raison indifférente.

« La vraie "autonomie" doit produire l'originalité individuelle et non l'universelle uniformité. »⁵⁸³

L'impératif catégorique doit donc le céder à l'inventivité du sujet moral, à son imagination métaphysique ; et il doit même se nourrir de ses incertitudes. Car, dans la morale comme dans la connaissance, le doute est bienvenu ; mieux, c'est une vertu, et un devoir⁵⁸⁴. La vraie morale se pratique par-delà toute certitude. Sans renoncer à l'existence d'autonomie, on voit que l'auteur de *l'Esquisse* en renouvelle largement les exigences.

L'argument de Guyau consiste ainsi à invoquer *l'expérience* contre le formalisme kantien (mais, comme l'écrit Philippe Saltel, « quelle autre autorité invoquer contre le déontologisme kantien ? »⁵⁸⁵) : l'obligation ne saurait être indépendante des conditions particulières de l'action, c'est-à-dire de sa matière et de sa fin. Il est vrai aussi, comme le remarque encore une fois Philippe Saltel, que les analyses de Guyau ne discutent pas assez le détail de l'argumentation kantienne⁵⁸⁶.

⁵⁸¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 147.

⁵⁸² « Mais, dans le "règne des libertés", le bon ordre vient de ce que, précisément, il n'y a aucun ordre imposé d'avance, aucun arrangement préconçu ; de là, à partir du point où s'arrête la morale positive, la plus grande diversité possible dans les actions, la plus grande variété même dans les idéaux poursuivis », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 147.

⁵⁸³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 147.

⁵⁸⁴ « Il n'y a pas de commandement catégorique ni de credo religieux pour le voyageur perdu sous des cieux inconnus, et ce n'est pas la foi qui le sauvera, mais l'action constamment contrôlée par l'esprit de doute et de critique. », *L'irréligion de l'avenir*, page 329.

⁵⁸⁵ Philippe Saltel, *D'une morale plaçant l'inconscient au principe*, 2006, page 75.

⁵⁸⁶ Philippe Saltel, *D'une morale plaçant l'inconscient au principe*, 2006, page 74, « la différence entre l'effet négatif et l'effet positif de la loi, celle qui sépare la condition et la cause du respect, celle du respect lui-même avec d'autres sentiments,

Au fond, Guyau ne fait rien d'autre qu'explorer, au point de vue continuiste qui est le sien, la difficulté de l'hypothèse de départ : après avoir posé la séparation de la nature et de la liberté, comment penser l'incarnation de la liberté dans une action sensible ? Difficulté insurmontable – et qu'il faut dépasser, selon Guyau, par un changement d'hypothèse métaphysique. Ce faisant, ce n'est rien moins que le système même de Kant qu'il entend ruiner.

En d'autres termes, Kant, « ce penseur tout ensemble si moderne et si scholastique, mêla à son système des idées métaphysiques très contestables »⁵⁸⁷. Il fut un *psychologue* pertinent de la conscience morale, par là, il est moderne, et contribua à actualiser le stoïcisme ; le malheur est qu'il fut aussi *métaphysicien*, réifiant une « hypothèse gratuite » et inconséquente en principe, et concluant par là même au dogmatisme, à l'homogénéité. Ici encore, remarque Annamaria Contini, Guyau subit l'influence de Fouillée, lorsqu'il condamne « l'abstraction de l'apriorisme moral kantien »⁵⁸⁸.

2.2.2.4 Le néo-kantisme de Fouillée.

Si Alfred Fouillée est néo-kantien, sa doctrine en revanche est résolument contemporaine. Comme l'écrit Philippe Saltel, « la thèse de Fouillée prend une signification *historique* ; elle est le dernier avatar et comme le dernier mot du kantisme qui finit ». De tous les néokantiens, Fouillée est celui que Guyau admire le plus ; dans la *Préface* à l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, il en fait l'auteur de l'un des trois travaux récents les plus importants sur la morale⁵⁸⁹.

La psychologie de Fouillée, surtout, a directement influencé Guyau au point qu'il en accepte une des thèses principales et la reprend à son compte (non certes sans lui conférer une nouvelle portée) : la théorie des *idées-forces*.

La psychologie des idées-forces.

Lorsque Spencer propose la théorie des « idées-reflets » (laquelle porte sur la genèse des idées, comme le rappelle Philippe Saltel⁵⁹⁰), Fouillée lui oppose une doctrine qui exploite l'efficacité pratique de l'idée (et notamment de l'idée de liberté). L'idée-force ne désigne rien

inclination, amour, crainte et admiration, tout cela est laissé de côté par un philosophe qui, même dans un ouvrage de "vulgarisation", prend le risque de paraître sur ces points de doctrine insuffisant. »

⁵⁸⁷ *La morale anglaise contemporaine*, page 376.

⁵⁸⁸ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 113.

⁵⁸⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Préface, page 9.

⁵⁹⁰ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 56.

d'autre, selon l'expression de Fouillée, que « l'unité indissoluble du penser et de l'agir »⁵⁹¹. Il n'y a plus de rupture entre les principales facultés de l'être humain (l'intellect, la sensibilité, la volonté) mais au contraire une continuité.

Aussi l'expression d'idée-force définit la puissance propre dont l'idée est porteuse. Dans *La psychologie des idées-forces*, Alfred Fouillée écrit que « les états mentaux doivent avoir une efficacité interne et, indivisiblement, externe, en raison de l'unité foncière du physique et du mental »⁵⁹². La raison invoquée est que « les phénomènes mentaux ne sont point en eux-mêmes ni primitivement des *représentations* » (c'est-à-dire des idées qui copient, comme le pense la psychologie empiriste, les impressions sensibles, de simples reflets) mais « des appétitions, qui, contrariées ou favorisées, s'accompagnent de sensations douloureuses ou agréables ; par conséquent, ils sont des *actions* et *réactions* »⁵⁹³. Les idées, « actes conscients de leur exertion, de leur direction, de leur qualité de leur intensité »⁵⁹⁴ peuvent ainsi être réhabilitées comme opératrices de changement, parce qu'elles enveloppent un discernement (par quoi elles sont idées) et une préférence (par quoi elles portent une efficace).

L'exposition de cette théorie par Guyau se confond toujours dans son œuvre avec son acceptation. Le second équivalent naturalisé du devoir, par exemple, que présente notre auteur pour son propre compte ne fait que reprendre cette définition de l'intelligence comme puissance de changement ; de même le dernier degré de l'obligation, l'obsession raisonnée, est défini comme idée-force. Guyau estime même que Fouillée « a réduit l'idée de l'impératif à sa vraie valeur » ; autrement dit, la théorie des idées-forces apparaît à notre auteur comme définitive. En revanche, c'est la manière dont Fouillée va utiliser la théorie des idées-forces qui va conduire Guyau à le critiquer et à prendre ses distances avec son mentor.

L'idée-force de liberté.

Si Guyau reprend à son compte la théorie des idées-forces, il n'en circonscrit plus l'efficace, comme le faisait encore Fouillée, à cette idée de *liberté*, que Fouillée développe au point d'en faire l'idée-force par excellence⁵⁹⁵. L'idée-force de liberté est définie par Fouillée comme « indépendance sous toutes ses formes et à tous ses degrés »⁵⁹⁶ ; non pas une

⁵⁹¹ Alfred Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, Introduction, X.

⁵⁹² Alfred Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, Introduction, VI.

⁵⁹³ Alfred Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, Introduction, VII.

⁵⁹⁴ Alfred Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, Introduction, VII.

⁵⁹⁵ Voir par exemple le livre II de *La liberté et le déterminisme* d'Alfred Fouillée, où l'idée-force de liberté est pensée comme le complément nécessaire à la fois du naturalisme (livre II, chapitre 1, IV) et de l'idéalisme (livre II, chapitre 1, V).

⁵⁹⁶ *La liberté et le déterminisme*, page 221.

« indépendance absolue de l'être » précise néanmoins Guyau (ce qui nuance la séparation trop nette que fait l'idéalisme traditionnel entre le sensible et l'intelligible) mais « une indépendance par rapport aux tendances inférieures », purement mécaniques de nos désirs. Or, comme c'est la tendance supérieure qui définit l'essence des êtres, l'idée-force de liberté, qui pose un idéal normatif, ne fait rien d'autre que révéler cette essence. Comme l'écrit Guyau :

« On en viendrait ainsi à faire consister la liberté idéale dans le fond même de chaque être dégagé de toute entrave. Liberté signifierait tout ensemble achèvement et dégagement de soi, marche sans obstacles dans la direction normale de la volonté. »⁵⁹⁷

Cette conception de la liberté, qui se place non plus au point de vue de la causation absolue de la moralité, mais à son terme, comme sa finalité⁵⁹⁸, a l'avantage de ne pas contredire le déterminisme scientifique. Mais elle possède le défaut de n'être pas totalement immanente, en dépit de ce trait d'union remarquable que constitue la théorie des idées-forces, de ne procéder que des limitations de notre savoir ; en d'autres termes de n'être pas assez, voire pas du tout empirique. Or, d'après notre auteur, les limites de notre connaissance possible peuvent bien nous inviter à formuler des hypothèses sur la nature intime des choses, mais nulle hypothèse ne saurait suffire à obliger absolument. Philippe Saltel écrit : « [Guyau] se refuse à reconnaître une puissance régulatrice, déterminante en morale, à une idée et surtout à celle-là, au bout du compte fondée sur l'imperfection de notre connaissance »⁵⁹⁹. Dès lors, même si Fouillée présente sa doctrine comme conjecturale (« l'auteur de la *Critique des Systèmes de morale* fait lui-même de l'idéal "une formule hypothétique de l'inconnaissable" »⁶⁰⁰), non seulement il grève d'autant l'obligation qu'il produit (« idéal qui ne peut avoir sur nous qu'une action conditionnelle elle-même »), mais il spéculer sur le fond des choses, sur « l'essence » de la réalité qu'il prétend connaître. Or, M. Saltel constate à juste titre que « la limitation du savoir peut bien permettre *des* hypothèses ; elle ne produit pas, par elle-même, quelque orientation morale que ce soit »⁶⁰¹. Autrement dit, l'hypothèse de Fouillée est en réalité une thèse métaphysique, sujette à critique au même titre que n'importe quel dogme prétendant obliger absolument. Soit cette thèse oblige, mais elle est dogmatique ; soit elle n'est qu'une hypothèse, mais elle n'oblige plus. Comme l'écrit encore Philippe Saltel : « [Guyau] se refuse à reconnaître une puissance régulatrice, déterminante en morale, à une

⁵⁹⁷ *La morale anglaise contemporaine*, pages 379-380.

⁵⁹⁸ *La morale anglaise contemporaine*, page 379.

⁵⁹⁹ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 56.

⁶⁰⁰ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, note du bas de la page 71. C'est Guyau qui cite Fouillée.

⁶⁰¹ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 56.

idée et surtout à celle-là, au bout du compte fondée sur l'imperfection de notre connaissance. »⁶⁰² Ce qui a été critiqué chez Kant doit l'être aussi chez Fouillée, car tous deux ont érigé ce qui n'était qu'une hypothèse en principe.

La philosophie de Fouillée a le mérite de penser l'avenir – Philippe Saltel écrit justement que « la théorie kantienne et ses avatars, héritant du stoïcisme, offrent à notre admiration, puis, conséquemment, à notre intelligence et notre volonté le “mérite moral”, tel qu'il peut soutenir l'une des hypothèses irrégieuses et morales de l'avenir »⁶⁰³. Mais c'est seulement « l'une » des hypothèses *possibles*, et non la *seule*. Autrement dit, le reproche que Guyau adresse à son beau-père est celui de *dogmatisme*.

La discussion engagée avec Fouillée se fait donc sur fond de reprise (théorie des idées-forces) et de critique (dogmatisme et indétermination du concept de liberté). Si la doctrine de Fouillée apparaît comme une avancée majeure pour comprendre la nature de l'obligation, son articulation avec les données positives est encore insuffisante. C'est bien pourquoi même si Fouillée préfigure la synthèse entre idéalisme et scientificité à laquelle aspire notre auteur, on peut dire qu'il a échoué dans les faits. Proposer une théorie métaphysique qui est seulement compatible avec le déterminisme évolutionnisme n'est pas suffisant, car rien n'assurerait qu'elle soit valide ; elle ne serait que possible sans être probable ; or, en l'absence d'une telle garantie, aucune hypothèse métaphysique ne saurait obliger. Il faut que la science des faits puisse obliger un minimum pour que l'idéalisme ne soit plus contraint d'obliger à lui seul ; il faut que la science détermine un sens minimal à l'être pour qu'une idée-force métaphysique nous enjoigne efficacement à un devoir-être.

La critique de la philosophie de Fouillée révèle donc une nouvelle exigence : si à la partie proprement morale correspond la tradition idéaliste, celle-ci ne saurait par elle seule obliger efficacement l'homme. La métaphysique, même avec la psychologie des idées-forces, même conjecturale comme l'est celle de Fouillée demeure impuissante moralement. Les deux parties de la morale (scientifique et proprement morale) ne sont donc pas séparées *en elles-mêmes*, puisqu'une authentique obligation requiert de les articuler. Nous verrons symétriquement que les faits non plus ne suffisent pas à fonder une véritable obligation autrement que dans son linéament général.

⁶⁰² *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 56.

⁶⁰³ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 57.

Cette brève présentation de la doctrine néokantienne de Fouillée n'épuise pas les enseignements que Guyau va en retirer. Nous aurons à revenir sur la théorie d'Alfred Fouillée, non seulement pour en présenter certaines thèses (non exposées ici, car trop mêlées aux propres idées de Guyau ; sur la morale du doute et la sanction d'amour), mais aussi pour déterminer l'inflexion que l'auteur de *Esquisse* va faire subir à la théorie des idées-forces.

Conclusion : des lacunes constitutives de toute morale *a priori* ; de la nécessité d'une méthode naturaliste.

Nous apercevons l'unité conférée par Guyau à la tradition stoïcienne : il s'agit d'une morale qui pose un bien suprême et transcendant la nature (la liberté), pour en déduire une obligation absolue et immuable qui s'impose à l'individu. La méthode *a priori* permet l'unité systématique de la doctrine, et révèle une véritable préoccupation synthétique. La doctrine stoïcienne est amenée à évoluer (en raison de la finitude de la volonté qu'elle présuppose ; et d'une conception abstraite de l'amitié), et mène au formalisme kantien, qui déduit le devoir de la tendance même de notre raison à l'universalisation.

Néanmoins, cette théorie butte sur des difficultés majeures, dont nous proposons ici la synthèse :

- une difficulté *méthodologique* : suspendant leur système à la qualité du principe *a priori*, l'unité de la doctrine risque de renverser la doctrine toute entière quand le point fixe vient à être ébranlé.

- une difficulté *métaphysique* : se plaçant à un point de vue qui dépasse les faits, métaphysique, qui entend énoncer le fond des choses, le stoïcisme tend à opérer une rupture entre l'ordre de la nature, ordre de la sensibilité et l'ordre de la liberté, le second se prétendant indépendant et supérieur du premier. Or, même si le fond des choses est inconnaissable, cette dichotomie radicale paraît, aux yeux de Guyau, relever d'une hypothèse improbable, d'un préjugé dogmatique, qui sera violemment contesté par la tradition épicurienne.

- une difficulté *logique* : posant la *séparation* de la nature et de la liberté, comme idée *a priori*, le stoïcisme est toujours obligé de recourir à des expédients mystérieux pour assurer la *participation* de la nature et de la liberté qui s'observe dans l'action morale. Le « mystère » kantien est le symptôme d'une difficulté de la doctrine, non l'indice objectif d'une quelconque ambiguïté de la nature humaine. Si le stoïcisme était conséquent, il ne donnerait le monde intelligible comme seul lieu d'exercice de la liberté pensée comme autonomie – il se retrancherait hors du monde sensible, dans la sphère éthérée et indifférente des idées. L'idéalisme, en posant un bien absolu, démoralise l'homme.

- une difficulté *thétique* : partant d'une idée *a priori*, indiscutable et indiscutée de la liberté, ces morales reconduisent dans leurs conclusions le dogmatisme de leur principe métaphysique. Or, aux yeux de Guyau, d'une part les arguments sceptiques et les avancées de la science morale invalident l'idée d'un *contenu* moral immuable ; d'autre part, le mouvement d'évolution de la nature va de l'homogène à l'hétérogène. Par conséquent, le formalisme kantien propose une réponse essentiellement homogène au problème de la moralité, qui ne fait pas sa place à l'exigence croissante d'individualité. L'auteur de l'*Esquisse*, comme l'écrit E. Molina⁶⁰⁴, « se montre sceptique vis-à-vis de toute morale qui prétend enfermer la vie dans un cadre de règles définitives et universelles ». La morale doit donc tenir compte d'une différenciation croissante engendrée par le principe d'évolution.

Cette critique instruit la manière dont Guyau est amené à poser méthodologiquement le problème : partir non d'une idée ou d'un être transcendant, mais de la *nature* même, du devenir. La tradition stoïcienne a tenté de libérer l'homme ; ce faisant, elle a proposé une phénoménologie perspicace du devoir moral. Mais en posant une liberté absolue et indépendante de la nature, elle ne permettait pas de la réaliser effectivement dans le monde sensible ; ne parlant qu'à la raison, elle ne s'adressait qu'à une abstraction de l'homme ; coupant la moralité de la nature, elle n'a pas pu penser l'incarnation sensible de la moralité. Par conséquent, l'idéalisme, qui ancre son destin sur un dualisme anthropologique, ne peut qu'échouer en aporie.

C'est pourquoi une nouvelle tradition doit émerger. Épicure, au lieu de refouler la nature, réintègre la sensibilité en morale. Le dualisme des idéalistes devient un monisme naturaliste ; l'homme qui cherchait tant à gagner le ciel redescend sur terre, son lieu naturel. Épicure n'est pas que le philosophe de la sensibilité : il est aussi celui qui peut sauver la morale des abstractions. Le stoïcisme oubliait la chair au profit de l'idée ; l'épicurisme s'engage à déduire l'idée de la chair elle-même.

Suivons désormais Guyau, dans son exposition et son appréciation de l'autre tradition morale majeure : l'épicurisme, représentant d'un naturalisme moral, qui déduit le devoir-être de l'être même.

⁶⁰⁴ E. Molina, *Dos filosofos contemporaneos Guyau y Bergson*, Santiago de Chile, 1948, 2^{ème} édition (1^{ère} édition 1926), cité par Jordi Riba, *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, page 261.

2.3 Exposition et critique de la tradition épicurienne.

Peu de pages étaient consacrées par Guyau au stoïcisme, plus de sept cents analysent en détail la tradition dite « utilitaire ». Lorsqu'il fallait traquer les références à la pensée kantienne, nous croulons désormais sous les références se rapportant à Épicure et Spencer.

Pour cette raison, nous ne pourrions pas suivre le détail de l'argumentation de Guyau ; mais nous tenterons de saisir les jalons essentiels de l'exposition critique de cette tradition. Nous articulerons ainsi les points qui nous paraissent révélateurs de l'interprétation de Guyau. De plus, la morale utilitaire moderne pose le problème d'être le fruit d'auteurs fort nombreux, ce qui d'une part enrichit considérablement les analyses, d'autre part limite la possibilité d'une exposition unifiée – difficulté qui n'est pas celle de l'épicurisme antique, polarisé autour de la doctrine originelle d'Épicure.

L'étude de cette tradition par Guyau sera l'occasion de prendre acte de ce que notre auteur emprunte aux morales inductives, dont il admire la méthode, et qu'il entend reprendre à son propre compte. Le philosophe lavallois s'accorde avec le sensualisme concernant la méthode : la morale doit *partir* des faits. Mais il ne reprend pas ses conclusions, bien au contraire ; accordant le point de départ, Guyau explore sans complaisance les conséquences morales de cette théorie. Dès lors, les critiques qu'il va adresser à l'épicurisme ne seront pas des critiques *externes* (portant sur les principes – comme c'était le cas pour l'idéalisme), mais des critiques *internes*. Pour Guyau, il s'agit moins de réfuter, que de réformer, d'amender, dans l'esprit de la méthode, la théorie utilitaire : en d'autres termes, d'élargir le *naturalisme*. Mais pour ce faire, il faut d'une part en montrer la validité ; d'autre part, les limites. C'est là l'objet du mémoire sur la morale utilitaire : un crédit total est d'abord accordé aux auteurs utilitaires ; pour ensuite tenter de les dépasser, de l'intérieur.

« Lorsque la doctrine épicurienne se sera déroulée devant nous tout entière, sous toutes ces apparences multiples, alors seulement on pourra espérer la connaître et connaître ce qu'il y a en elle de vrai ou de faux. »⁶⁰⁵

On pourrait même dire : de vrai *et* de faux.

Pour suivre la logique de l'analyse de Guyau, nous procéderons à la manière de Guyau, c'est-à-dire de façon historique. Nous commencerons par étudier la morale d'Épicure, avant d'en voir la lacune proprement antique qu'il partage, aux yeux de Guyau, avec le stoïcisme d'Épictète et de Marc-Aurèle. Puis, après une caractérisation rapide de la

⁶⁰⁵ *La morale d'Épicure*, page 17.

contribution de l'utilitarisme et de l'évolutionnisme modernes (de Bentham à Spencer) à la pensée morale, nous en viendrons aux critiques que Guyau adresse à cette tradition.

Nous nous permettons de rappeler que la perspective adoptée par Guyau pour interpréter Épicure est moins celle d'un historien à proprement parler que d'un philosophe qui reconstruit l'histoire de la pensée pour élaborer sa propre doctrine. Notre auteur considère en effet qu'une même unité problématique anime l'épicurisme antique et l'utilitarisme moderne. Or, une telle filiation ne va pas de soi : elle va conduire Guyau à ce que Rousseau appelait un « défaut de récurrence », et ce que nos contemporains nomment un *anachronisme*, et qui consiste dans le fait de placer dans une doctrine un concept ou un problème qui n'est pas celui de la doctrine et qui ne peut l'être pour des raisons historiques. Ainsi Guyau repère-t-il dans la conception épicurienne de l'amitié des difficultés dont on a pu dire qu'elles ne constituent pas des difficultés au point de vue d'Épicure – mais seulement lorsqu'on attribue au philosophe du Jardin des pensées modernes⁶⁰⁶. Il en va de même du concept de « déclinaison », dont il n'est pas évident qu'il soit un concept déterminant pour Épicure même⁶⁰⁷, alors que Guyau lui accorde une importance capitale ; et ainsi encore de nombreuses idées épicuriennes, dont notre auteur se plaît à repérer l'actualité. Il semble faire de l'anachronisme même une méthode : il cherche ce que la doctrine antique a encore de vivant, d'actuel, avec un certain succès, souvent ; mais au prix de quelques imprécisions, toutefois. Le cadre de notre problématique ne nous impose pas d'opérer le relevé systématique de ces imprécisions, de ces erreurs historiques : c'est la philosophie de Guyau qui nous intéresse, et non son rapport à l'histoire.

Certes, cela nous amène à penser que le travail historique de Guyau vaut peut-être moins pour le détail analytique, contestable, que pour sa puissance synthétique, dans laquelle

⁶⁰⁶ Voir Jean-François Balaudé, *Le vocabulaire d'Épicure*, article *Amitié* « Certains interprètes ont voulu voir une difficulté dans la théorie épicurienne de l'amitié, considérant qu'une éthique fondée sur la considération de l'intérêt ne pouvait pas donner naissance à une amitié véritablement altruiste. Épicure n'écrit-il pas : "Toute amitié est par elle-même une vertu, mais elle a son origine dans l'utilité." (S.V., 23) ? Mais il est aisé de voir qu'il ne s'agit pas ici de réduire l'amitié à une logique d'intérêt, bien plutôt de rappeler que toute action, toute vertu supposent en tant que telles un calcul de l'utilité (recherche du plaisir, évitement de la douleur). [...] En vérité, la difficulté n'existe que pour nous, qui tendons à rapporter la position épicurienne à un individualisme et un utilitarisme modernes, qui induisent en l'occurrence un profond anachronisme. Car l'accomplissement de soi qui est recherché n'est pas l'accomplissement de l'individu unique, d'un "moi" absolu, qui s'opposerait problématiquement aux autres, mais bien l'accomplissement d'un sujet pratique, sentant et agissant, vivant en communauté, qui recherche la perfection de sa nature. Par là, la relation d'amitié, comme un perfection de la relation civique, ne fait jamais qu'étendre aux autres ce qui est recherché pour soi, à partir de soi. », in *Le vocabulaire des philosophes*, Tome I, page 176.

⁶⁰⁷ « Le thème du *clinamen* a connu une très grande fortune dans la postérité. Commenté avec passion, il a tantôt passé pour le maillon faible de la théorie épicurienne, tantôt pour la grandeur d'une philosophie matérialiste qui a su sortir de l'impasse à laquelle conduisaient ses propres préalables. Il est saisissant de constater que ceci n'est probablement pas, à la vérité, un thème majeur de la philosophie d'Épicure lui-même. », Jean-François Balaudé, article *Déclinaison* du *Vocabulaire d'Épicure*, in *Le vocabulaire des philosophes*, Tome I, page 187.

se joue déjà son propre style philosophique. En d'autres termes, peut-être l'histoire n'intéresse-t-elle Guyau que lorsqu'elle sert à l'élaboration de sa propre pensée ; mais c'est parce qu'il espérait résorber les tensions et les difficultés dont l'histoire de la philosophie était, à ses yeux, porteuse. Aussi, nous nous en tiendrons à la teneur philosophique de l'interprétation guyalcienne d'Épicure, en mettant entre parenthèse ses « anachronismes » mêmes – qu'il faut néanmoins garder à l'esprit pour éviter d'adhérer aux imprécisions historiques et conceptuelles de notre auteur. Car nous enquêtons sur la philosophie de Guyau, et la manière dont elle puise sa matière dans l'histoire ; ou plutôt dans une *interprétation* de l'histoire.

2.3.1 La morale d'Épicure.

Nous avons vu qu'aux yeux de Guyau un antagonisme moral structurait l'histoire de la pensée morale – pour cette raison que la morale elle-même souffrait de cette dichotomie entre les méthodes inductives et déductives.

Cet antagonisme constitue la toile de fond de l'exposition de *La morale d'Épicure*. Ainsi Guyau, à plusieurs reprises (dans l'introduction⁶⁰⁸, la conclusion⁶⁰⁹, ou encore dans la première partie⁶¹⁰), caractérise la doctrine épicurienne comme une *réaction* par rapport à la morale idéaliste – ce qui ne signifie évidemment pas que la pensée épicurienne soit nourrie de ressentiment. Pas d'épicurisme sans idéalisme, comme si la morale elle-même appelait cet antagonisme.

Mais une autre opposition travaille le texte de notre auteur : celle qui oppose les Anciens aux Modernes. Guyau a conscience de toute la distance qui existe entre les philosophies anciennes et modernes. Pourtant, il ne cesse, lorsqu'il présente Épicure, de le rapprocher des auteurs modernes ; bien plus, il montre que la pensée moderne, constitue une

⁶⁰⁸ « Le *devoir* proprement dit existe-t-il ? la *moralité* proprement dite existe-t-elle ? avons-nous du *mérite* à faire ce que nous croyons le bien ? – Ou en fait, devoir, moralité, mérite sont-ils simplement (comme il y a beaucoup de raisons pour le croire) des expressions plus ou moins figurées, que l'humanité a fini par prendre au sens propre ? Faut-il remplacer le devoir par l'intérêt commun, la moralité par l'instinct, par l'habitude héréditaire ou par le calcul, le mérite de l'action par la jouissance de l'objet même en vue duquel on agissait ? – Telle est dans sa simplicité la question soulevée autrefois par Épicure, qui, après avoir traversé les siècles, répétée comme d'écho en écho par les plus grands esprits, arrive jusqu'à nous et nous demande une réponse. », *La morale d'Épicure*, pages 16-17.

⁶⁰⁹ « Le rôle de ceux qui limitent ainsi la pensée humaine [en interdisant toutes spéculations métaphysiques] est de lui donner plus de vigueur et de la concentrer, alors qu'elle se dispersait sur trop d'objets. Ce fut la tâche d'Épicure dans l'antiquité ; il a réagi plus qu'aucun de ses prédécesseurs, et plus puissamment que Démocrite lui-même, contre les spéculations *a priori* où s'égarait la pensée des Socrate, des Platon et même des Aristote. », *La morale d'Épicure*, page 182.

⁶¹⁰ « Ainsi fit Épicure en Grèce : on peut considérer son système comme une tentative pour arracher l'esprit humain aux écarts des Héraclite, des Socrate, des Platon et des Aristote, en un mot pour régler la pensée humaine sur l'utilité. Platon cherchait le vrai afin d'en déduire le bien ; par réaction, Épicure cherchera le bien pour nous avant le vrai en soi ; il rejettera donc, comme nos positivités modernes, toute spéculation sur l'abstrait, toute subtilité vaine ; [...] il lui faut une voie unie, facile, droite, de la précision dans les paroles, de la clarté », *La morale d'Épicure*, page 20.

réactualisation, à bien des égards, de la pensée d'Épicure. Il y a bien des éléments antiques qui devront être dépassés ; et les analyses d'Épicure n'ont point le détail ni la précision des doctrines contemporaines. Mais la position des problèmes, et les voies générales de leur résolution sont souvent qualifiées de « scientifiques » par Guyau : si bien que l'impression qui se dégage de la lecture guyalcienne de l'épicurisme antique est qu'il voit en Épicure un auteur perspicace, usant d'une méthode déjà scientifique – en un mot un auteur *presque* moderne. Épicure, à cet égard, fait davantage qu'annoncer les penseurs modernes : il les préfigure littéralement, comme le remarque Guyau lui-même⁶¹¹.

Cette remarque est importante : elle fonde, là encore, la légitimité d'une tradition, d'un fil problématique unique qui relie le sensualisme antique aux inductivistes modernes. Elle permet également de poser les bases théoriques de la pensée utilitaire telle qu'elle sera reprise à l'époque moderne – ce qui nous permettra, très pragmatiquement, d'aller à l'essentiel concernant la pensée anglaise contemporaine (moyennant quelques ajustements théoriques), puisque, justement, Guyau y aura déjà repéré les éléments caractéristiques dans la philosophie d'Épicure.

Ce constat de la modernité d'Épicure permet aussi à Guyau de reprendre des arguments épicuriens à son propre compte : Épicure est, pour l'auteur de l'*Esquisse*, tellement moderne qu'il peut encore être mobilisé pour une philosophie de l'avenir. Nous verrons par exemple que la critique épicurienne du pessimisme d'un Hégésias sera reprise dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* pour réfuter les thèses du pessimisme schopenhauerien.

Cette modernité accordée à Épicure permet enfin de voir à l'œuvre et d'apprécier toute la méthode empathique de Guyau : il discute avec son auteur, l'actualise et en fait son contemporain avec une telle vigueur intellectuelle qu'on peut bien dire que s'il y a quelque chose d'immortel dans la philosophie d'Épicure, Guyau le fait ressortir avec *maestria*. Les idées maîtresses du philosophe du Jardin ne laissent pas d'être fécondes – et si elles ne sont pas toutes vraies, elles n'en donnent pas moins matière à penser.

Rappelons, encore une fois, qu'il n'est pas question ici de déterminer la pertinence proprement historique des analyses de Guyau – sans doute sont-elles parfois bien hardies et tombe-t-il dans ce travers qu'il dénonce chez d'autres, qui consiste à introduire chez un auteur

⁶¹¹ « Chez Bentham et chez Stuart Mill [l'épicurisme] prend sa forme définitive, qui d'ailleurs, nous le verrons plus tard, n'est pas toujours très éloignée de sa forme première. », *La morale d'Épicure*, page 13.

des conceptions et des intentions qui lui sont étrangères⁶¹². Ce n'est toutefois pas Épicure que nous tentons de comprendre ici – mais Guyau.

Notre but n'est pas de présenter l'interprétation guyalcienne d'Épicure de manière exhaustive, mais d'en relever les traits saillants au point de vue :

- d'une part de la théorie morale (les éléments politiques, par exemple, relatifs à l'élaboration du contrat social, ne seront pas étudiés ici),

- d'autre part de la constitution historique d'une tradition utilitaire, qui a partie liée avec la réfutation de l'idéalisme moral. Ainsi nous n'avons pas, par exemple, à analyser les arguments théologiques employés par Épicure pour réfuter l'idée de la toute puissance providentielle.

2.3.1.1 Une philosophie pratique : du plaisir à l'utilité.

Le naturalisme comme anti-idéalisme.

L'idéalisme faisait procéder la question pratique d'une question métaphysique, d'un principe *a priori* posé au fondement. À l'inverse, l'épicurisme, procède, selon Guyau, d'une question éminemment pratique : que faire⁶¹³ ? C'est dire que la nature même de l'enquête change du tout au tout : le spéculatif est suspendu au pratique, à l'utile ; et l'exercice de la philosophie, loin d'être auto-justifié comme activité autotélique doit être légitimé⁶¹⁴.

À ce titre, la doctrine épicurienne, dans sa réactivité même⁶¹⁵, apparaît, aux yeux de Guyau, comme une phase naturelle de *l'évolution de la pensée humaine* (cette théorie de l'évolution de l'intelligence sera considérablement développée dans *L'irréligion de l'avenir*) : les peuples, lorsqu'ils commencent à raisonner, spéculent gratuitement sur la nature des

⁶¹² « Il ne faut donc pas prêter à Épicure des doctrines toutes modernes, nées du progrès des sciences et des doctrines. Le système d'Épicure, avec ses points forts et ses points faibles, est d'accord avec son temps. », *La morale d'Épicure*, page 179.

⁶¹³ « Le premier problème qu'Épicure a dû se poser, c'est le problème pratique par excellence : Que faire ? quel est le but de nos actions, la fin de la vie ? », *La morale d'Épicure*, page 20.

⁶¹⁴ « Ce qui frappe tout d'abord chez le vrai fondateur de la morale utilitaire, chez Épicure, c'est le caractère pratique, positif de sa doctrine. Aristote avait dit : "la science est d'autant plus haute qu'elle est moins utile." Épicure prendra juste le contre-pied de cette maxime. On sent qu'en se donnant à la philosophie, il s'est demandé d'abord "à quoi sert-elle ?" », *La morale d'Épicure*, pages 19-20.

⁶¹⁵ « Ainsi fit Épicure en Grèce : on peut considérer son système comme une tentative pour arracher l'esprit humain aux écarts des Héraclite, des Socrate, des Platon et des Aristote, en un mot pour régler la pensée humaine sur l'utilité. Platon cherchait le vrai afin d'en déduire le bien ; par réaction, Épicure cherchera le bien pour nous avant le vrai en soi ; il rejettera donc, comme nos positivités modernes, toute spéculation sur l'abstrait, toute subtilité vaine ; [...] il lui faut une voie unie, facile, droite, de la précision dans les paroles, de la clarté », *La morale d'Épicure*, page 20.

choses⁶¹⁶ ; c'est la phase que l'on pourrait qualifier *d'idéaliste*. Puis, lorsqu'après avoir cherché, ils se rendent compte de l'incertitude de leur savoir, ils peuvent devenir sceptiques, et condamnent la raison humaine elle-même⁶¹⁷. Mais une autre voie peut être empruntée : celle que Guyau qualifie d' « utilitaire », qui consiste moins à condamner la raison qu'à contester son usage illégitime en dehors de la sphère de la sensibilité. C'est cette voie que choisit Épicure, qui refuse par principe les spéculations métaphysiques pour ramener la philosophie sur terre ; qui renonce à la vérité absolue, pour mieux se focaliser sur les vérités relatives⁶¹⁸. L'utilitarisme, c'est la vérité du relatif, la vérité du « moi » – au lieu de se tourner vers les idées immuables, la pensée épicurienne enjoint à se tourner vers *l'intérêt*.

La métaphysique morale fait place à une physique morale. Pour Guyau, cette aversion pour la métaphysique est positiviste dans son principe⁶¹⁹. L'idéalisme partait du théorique, d'une idée, d'une hypothèse arbitraire pour aller au pratique ; à l'inverse, l'épicurisme part du pratique pour aller au théorique. Pourtant, ce n'est pas à dire que le discours utilitaire sera a-métaphysique. D'après Guyau, le moraliste, de quelque obédience qu'il soit, ne saurait renoncer aux énoncés métaphysiques ; et de fait, Épicure lui-même a non seulement versé dans la métaphysique⁶²⁰, semblant ainsi renier ses principes, mais il l'a fait de manière dogmatique, comme nous allons le constater.

La fin : le plaisir.

La question qui se pose à Épicure est la suivante : étant donné une méthode naturaliste, quelle est, de fait, la *fin* recherchée par les hommes ? Quel est le bien suprême ?

Considérant d'une part que la nature s'oppose à la raison⁶²¹, sans qu'il soit évident à première vue que la raison soit supérieure à la nature ; d'autre part que la nature, lorsqu'elle n'est pas dérégulée par la raison, ne se trompe jamais, et qu'elle doit avoir la priorité sur le raisonnement, Épicure pose qu'existe un bien indépendant de la raison et antérieur à elle, qui

⁶¹⁶ « On le sait, les peuples qui commencent à philosopher font presque toujours de la spéculation pure, mélange confus de physique et de métaphysique ; ils pensent, ils cherchent pour penser et chercher », *La morale d'Épicure*, page 20.

⁶¹⁷ « Plus tard seulement, quand les philosophes s'aperçoivent qu'ils ont cherché pendant fort longtemps pour trouver fort peu et qu'ils sont en désaccord les uns avec les autres, ils finissent par s'inquiéter, ils craignent d'avoir leur peine : les sceptiques, les Pyrrhon, en voyant leur impuissance et leurs contradictions rient et raillent [...] », *La morale d'Épicure*, page 20.

⁶¹⁸ « Les utilitaires, plus sérieux, au lieu de condamner l'esprit humain, condamnent la spéculation, ramènent la pensée vers le *moi*, prétendent qu'avant de poursuivre la vérité absolue, il faut chercher la vérité relative et l'utilité, et qui est plus est la trouver. », *La morale d'Épicure*, page 20.

⁶¹⁹ « Il rejettera donc, comme nos positivistes modernes, toute spéculation sur l'abstrait, toute subtilité vaine ; [...] ce que nos philosophes appellent métaphysique, il semble le haïr », *La morale d'Épicure*, page 20.

⁶²⁰ « Ce que nos philosophes appellent métaphysique, [Épicure] semble le haïr. Néanmoins il sera bien forcé d'en faire lui-même, il en fera trop parfois ; obéissant au développement même de son système et à la nécessité des choses il s'élèvera à des considérations toutes métaphysiques et accueillera à la fin comme une amie la spéculation désintéressée qu'il avait commencé par repousser en ennemie. », *La morale d'Épicure*, pages 20-21.

⁶²¹ « Épicure oppose ainsi, comme le fait plus d'un philosophe contemporain, la nature au raisonnement, les sens à la pensée et en définitive le monde animal au monde humain. », *La morale d'Épicure*, page 22.

est susceptible de devenir une fin universelle pour tous les êtres : le *plaisir*⁶²². Le refus de l'antinomie des valeurs conduit Épicure, approuvé en cela par Guyau, à rejeter la prééminence de la raison ; et à trouver par induction la fin recherchée *de facto* par tout ce qui vit. De là découle l'idée que, sur le plan de la fin, du principe, « le vrai philosophe doit ici plutôt affirmer que raisonner ».

A contrario, la raison par elle-même ne peut pas produire un bien désirable : l'opposition de la nature à la raison est, en réalité, superficielle et fausse⁶²³, et c'est par une illusion psychologique que la raison en vient à se croire indépendante et supérieure au tout. Mieux : l'intelligence n'est elle-même que le produit de la sensation⁶²⁴. Le supérieur auto-proclamé dérive en vérité de l'inférieur. La résonance anthropologique de cette thèse méthodologique est déterminante : désormais, l'homme n'est plus l'assemblage mystérieux de deux entités radicalement hétérogènes, l'homme n'est plus que sensibilité, nature, et c'est le plaisir qui permet, selon Épicure, de fonder cette unité⁶²⁵. Cette dernière remarque est de grande importance, car montrer les faiblesses de la doctrine épicurienne reviendra à révéler que le plaisir ne suffit pas à penser l'unité nature-raison de l'homme.

Ainsi le plaisir est-il le bien recherché par la morale inductive. Mais le plaisir prend des formes variées, et il faut trouver un plaisir élémentaire⁶²⁶ qui puisse servir de fondement à une doctrine conséquente du plaisir. Pour ce faire, il faut régresser dans les profondeurs de la sensibilité. Si Socrate recherchait le général dans le particulier, Épicure recherche le particulier sous le général, le plaisir qui peut servir de racine à tous les autres plaisirs : l'inversion de la méthode est totale, et là encore se fait sentir le renversement de l'opposition des valeurs traditionnelles⁶²⁷. Ce plaisir est le *plaisir du ventre* : non pas summum de la

⁶²² « Le principe de cette théorie naturaliste, qui a sa profondeur, est le suivant : - partout où la nature agit sans le calcul de la raison, elle ne peut se *tromper* : où il n'y a aucun raisonnement, il n'y a aucune erreur ; or, chez tous les êtres, l'objet que poursuit la nature est le plaisir : le plaisir, voilà donc bien la fin *naturelle* de l'homme ; ce dernier fera par réflexion ce que les animaux font par instinct : il apprendra de la nature à conduire sa raison. », *La morale d'Épicure*, page 22.

⁶²³ « Une telle opposition ne peut exister, selon Épicure, entre la nature et l'intelligence. », *La morale d'Épicure*, page 22.

⁶²⁴ « L'intelligence humaine, produit complexe de la sensation, se trouve pour ainsi dire toute pénétrée du plaisir et de la douleur : comment alors ne concevrait-elle pas naturellement le plaisir comme désirable et la douleur comme digne d'aversion ? », *La morale d'Épicure*, page 23.

⁶²⁵ « L'homme qui sent et l'homme qui pense ne sont pas deux êtres, et c'est en réalité, de la sensation même que la pensée est née [...] Le vrai, le bien, c'est le plaisir : "cela se sent", et cela se comprend tout ensemble ; c'est le point où coïncident l'intelligence et les sens, qui au fond ne sont qu'un », *La morale d'Épicure*, pages 22-23.

⁶²⁶ « Il faut trouver quelque chose dont on ne puisse point se passer, quelque chose d'assez *simple* pour être *nécessaire*, une fin assez *basse* pour être fin *exclusive* », *La morale d'Épicure*, page 31.

⁶²⁷ « Épicure, au contraire, qui se plaçait à un point de vue non plus rationnel et intellectuel, mais purement sensible, devait aboutir à des conséquences tout opposées. Ce qui est premier dans l'ordre intellectuel devient dernier dans l'ordre sensible [...] l'inférieur précède le supérieur et le soutient, il en est la condition, il est plus *nécessaire* que le supérieur. », *La morale d'Épicure*, page 32.

jouissance, mais plaisir le plus solide, et racine de tout bien⁶²⁸. Sur ce point encore, Épicure ne laisse pas de préfigurer la pensée anglaise contemporaine – et Guyau n’hésite pas à trouver du Spencer dans la morale antique, sur la manière dont la civilisation est ramenée à la sensibilité, la sensibilité au toucher, et le toucher aux processus d’intégration et de désintégration, entendus comme phénomène primitif de toute vie organique⁶²⁹.

Ce plaisir fondamental est lié, selon l’Épicure exposé par Guyau, à l’exercice même de la vie : vivre, c’est vivre avec plaisir ; il y a un plaisir d’exister lié à au fait même de vivre. De cette analyse du plaisir, Guyau va tirer un argument puissant contre le *pessimisme* antique et moderne. Assimilant la pensée d’Hégésias à celle de Schopenhauer, et la pensée d’Épicure à celle des utilitaires anglais⁶³⁰, Guyau tire « du fond même du système épicurien » l’idée que « la vie, toutes les fois qu’elle ne rencontre pas au dehors d’obstacles et de trouble, est, par elle-même, jouissance »⁶³¹. Cet argument est tellement pertinent aux yeux de Guyau qu’il le reprendra à son compte lorsque, dans l’*Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction*, il entreprendra la réfutation du pessimisme⁶³². On voit donc que la morale inductive d’Épicure conduit à des résultats positifs qui seront repris à l’époque de Guyau non seulement par les utilitaires contemporains mais par Guyau lui-même. C’est dire que, si l’adhésion de notre auteur n’est pas sans réserve, elle reconnaît la force et la modernité des démonstrations épicuriennes.

⁶²⁸ Le plaisir du ventre n’est point « la jouissance la plus parfaite, la jouissance *épanouie* pour ainsi dire ; mais c’en est le germe, la *racine* (ρίζα), c’en est le principe et le commencement (ἄρχή). [...] Le plaisir du ventre est le plaisir le plus étroit, mais aussi le plus solide, base de tous les autres, base de toute vie sensible et conséquemment, d’après la doctrine épicurienne, de tout bien. », *La morale d’Épicure*, pages 32-33.

⁶²⁹ « Selon M. Spencer, nos sciences, nos arts, notre civilisation, tous ces phénomènes moraux et sociaux si compliqués qui constituent actuellement l’existence humaine, se réduisent en dernière analyse à un certain nombre de sentiments et d’idées. Ces sentiments et ces idées se ramènent aux sensations primitives, aux données des cinq sens. Les cinq sens se ramènent au toucher, et Démocrite avait raison de dire : “tous nos sens sont des modifications du toucher.” Enfin le toucher lui-même a sans doute son origine dans ces phénomènes d’intégration et de désintégration qui sont la base de toute vie et qui distinguent la matière organique de la matière inorganique. Ainsi, à l’origine, intégration et désintégration, concentration et dispersion des forces, assimilation et désassimilation, tel est le phénomène primitif qu’on découvre et d’où sont sortis tous les autres, tel est le “germe” et la “racine” de toute vie et toute science. », *La morale d’Épicure*, page 34.

⁶³⁰ « La doctrine d’Hégésias fait songer aux systèmes contemporains de Schopenhauer et de ses disciples. Cette doctrine se trouve à l’égard de l’école épicurienne dans la même situation que ceux-ci vis-à-vis de l’école utilitaire anglaise. », *La morale d’Épicure*, pages 116-117.

⁶³¹ « Une meilleure critique des doctrines pessimistes peut se tirer du fond même du système épicurien : selon Épicure, la vie, toutes les fois qu’elle ne rencontre pas au dehors d’obstacles et de trouble, est, par elle-même, jouissance : le plaisir est ainsi conçu comme formant le fond même et la trame de l’existence. [...] La vie est une source profonde d’où jaillit perpétuellement le plaisir : vivre, c’est au fond être heureux, et ces deux choses n’en font plus qu’une pour l’épicurien », *La morale d’Épicure*, page 118.

⁶³² « La morale pessimiste ne tient pas compte du plaisir permanent et spontané de vivre : c’est que ce plaisir, étant continu, se raccourcit, s’amointrit dans le souvenir. [...] Il y a un plaisir qui meurt pour ainsi dire après chaque action accomplie, qui s’en va sans laisser de trace dans le souvenir, et qui pourtant est le plaisir fondamental par excellence : c’est le plaisir même d’agir. [...] Cette volupté fait le fond de la vie : seulement elle disparaît du souvenir, qui n’est plus l’inconnu, mais le connu, et qui ne nous offre tout ensemble que le passé et le passif. », *Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction*, pages 30-32.

Les moyens.

Posant le fait du plaisir comme fondement de sa morale, Épicure lui subordonne l'usage de la *vertu* : celle-ci n'est plus qu'un moyen en vue de la fin qu'est le plaisir⁶³³.

De même, la *raison* perd son rôle fondateur, pour être subordonnée à la recherche de plaisir. La raison épicurienne est instrumentale : elle est œuvre prudentielle⁶³⁴, si bien que la vertu, à l'instar de ce qu'enseignait Socrate, c'est la science, la philosophie⁶³⁵. Dès lors, même si Épicure loue la philosophie, ce n'est jamais que pour son utilité relative, pour son efficacité pratique, jamais pour sa valeur intrinsèque : la philosophie « est une règle pratique d'action »⁶³⁶. En d'autres termes, il n'y a pas de pensée, aussi épurée soit-elle, qui n'ait pas quelque lien avec la sensibilité⁶³⁷.

De la volupté à l'utilité.

Une fois posé le plaisir du ventre comme racine de tout plaisir et le caractère instrumental de la raison, il reste à construire sur ces bases la morale proprement dite.

Pour ce faire, Guyau introduit un nouvel élément dans l'analyse épicurienne : la *temporalité*. Si le plaisir est toujours bon, il n'est pas toujours à poursuivre comme une fin, car un plaisir peut entraîner des douleurs plus importantes⁶³⁸. Aristippe refusait de considérer l'avenir : il tenait pour bon uniquement le plaisir actuel (ou plutôt *les* plaisirs, car « le présent seul est nôtre »⁶³⁹) ; la prévoyance serait une obligation extérieure et une servitude ; et Aristippe maintenait ainsi que tous les plaisirs se valaient. À l'inverse, Épicure se place non pas au point de vue du seul présent, mais au point de vue de la totalité de la vie : le but est de maximiser le plaisir sur l'ensemble de l'existence. La doctrine d'Épicure est alors davantage qu'une simple théorie de la jouissance, elle devient une doctrine de l'utilité⁶⁴⁰. Ce passage de

⁶³³ « La jouissance étant au premier rang, la vertu, dans le sens où le vulgaire prend ce mot, tombera évidemment au second ; la jouissance étant une fin, la vertu ne pourra être qu'un moyen. [...] La vertu épicurienne n'est donc qu'une sorte de monnaie avec laquelle on se procure le plaisir, comme on se procure avec l'or ou l'argent les choses utiles à la vie », *La morale d'Épicure*, page 26.

⁶³⁴ « Puisque les vertus sont des moyens par rapport au plaisir, il est nécessaire d'organiser rationnellement ces moyens et de les subordonner avec habileté à la fin désirable. C'est l'œuvre de la raison, c'est l'affaire de la science et de la sagesse, φρόνησις. », *La morale d'Épicure*, page 26.

⁶³⁵ « La vertu s'identifie avec la science, surtout avec la science suprême, la philosophie. », *La morale d'Épicure*, page 27.

⁶³⁶ *La morale d'Épicure*, page 27.

⁶³⁷ « Notre intelligence, née des sens, doit être à leur service ou ne pas être. La pensée pure, la pensée sans la *chair*, n'est pour les Épicuriens qu'une image lointaine et décolorée, un tableau effacé où on n'entreverrait plus que des lignes vagues et indécises », *La morale d'Épicure*, page 29.

⁶³⁸ « Si tout plaisir et tout moyen en vue d'un plaisir sont bons, toutes les conséquences de ce plaisir ne sont pas bonnes : l'intempérance, par exemple, produit la maladie », *La morale d'Épicure*, page 36.

⁶³⁹ *La morale d'Épicure*, page 37.

⁶⁴⁰ « Ainsi ces plaisirs qui, dans la doctrine d'Aristippe, variables et multiples, entraînaient l'âme au hasard, nous les voyons, dans le système d'Épicure, se disposer naturellement en vue d'une fin qui n'est autre chose qu'eux-mêmes, mais eux-mêmes dépouillés de tout élément étranger et inférieur. [...] La doctrine de la *volupté* se change en doctrine d'*utilité* », *La morale d'Épicure*, pages 38-39.

la jouissance à l'utilité marque la mutation de l'hédonisme (théorie du plaisir) à l'eudémonisme (théorie du bonheur) : le plaisir est toujours bon, mais il ne sera pas toujours une fin, car ses conséquences ne seront pas toujours plaisantes⁶⁴¹.

Dès lors, le statut instrumental de l'intelligence est grandement valorisé : c'est elle qui pèse l'utilité, et qui décide du bonheur dans cette vie⁶⁴². La raison n'est qu'un moyen – mais elle est un moyen nécessaire et pour ainsi dire essentiel. Elle libère l'homme de l'immédiateté de la sensation, parce qu'elle étend son regard sur l'avenir. Le sage qui suit les préceptes d'Épicure n'est alors pas seulement heureux, mais bienheureux⁶⁴³ : attribut que les poètes réservaient autrefois aux dieux seuls, Épicure le ramène sur la terre : « Épicure ramène le ciel sur la terre et la félicité des dieux chez les hommes »⁶⁴⁴. Le bonheur de l'épicurien rivalise alors avec celui des dieux.

Enfin, la tripartition des désirs (« naturels et nécessaires » ; « naturels et non nécessaires » ; « non naturels ») permet à Épicure d'indexer le plaisir sur la satisfaction des désirs naturels et nécessaires, qui sont précisément les plaisirs du ventre, et les plus aisés à satisfaire. Les désirs non naturels sont à bannir ; et seuls les désirs naturels et non nécessaires sont objets de jugement. Ainsi les conditions nécessaires du bonheur sont ramenées, pour l'essentiel, à la seule satisfaction alimentaire.

Ce faisant, Épicure rend accessible le bonheur à tout un chacun : puisqu'il suffit de se nourrir pour pouvoir être heureux, il s'agit là d'un idéal à la portée de tous. La nature du plaisir est de tendre au repos ; or, le repos est lui-même source de plaisir. C'est pour cette raison que l'absence de peine correspond à une présence de plaisir⁶⁴⁵ ; et que le plaisir stable (ou catastématique) peut suffire au bonheur. À l'inverse, le plaisir en mouvement (ou cinétique) n'est qu'une variation de ce plaisir stable sans en être une augmentation fondamentale⁶⁴⁶ si bien que, paradoxalement, suivre la morale du plaisir permet de se rendre

⁶⁴¹ « Tout en étant *bons* par eux-mêmes, ils cessent d'être *fins* pour eux-mêmes ; c'est là une apparente contradiction, qu'acceptent pourtant Épicure et tous les utilitaires », *La morale d'Épicure*, page 39.

⁶⁴² « La moindre erreur de mesure et de calcul peut me rendre heureux ou malheureux, et en certains cas influencer sur ma vie entière. Voilà donc une importance extraordinaire attribuée tout à coup, dans la doctrine utilitaire, à l'intelligence ; celle-ci conserve toujours, il est vrai, son rôle de moyen ; mais, sans ce moyen, on ne peut plus en aucune manière atteindre la fin. », *La morale d'Épicure*, page 40.

⁶⁴³ « Le *bonheur*, voilà un élément nouveau dans la doctrine du plaisir ; Aristippe ne voyait dans la vie que des instants détachés de jouissance et comme des tronçons de bonheur (ἡ κατὰ μέρος ἡδονή) ; Épicure seul peut prononcer ce mot dans sa plénitude ; bien plus, il ne s'arrête pas là ; ce n'est pas assez d'être heureux (εὐδαίμων), il veut que le sage soit *bienheureux* (μόκκρ). », *La morale d'Épicure*, pages 41-42.

⁶⁴⁴ *La morale d'Épicure*, page 42.

⁶⁴⁵ « Pour l'être sentant, l'absence de toute douleur et de tout plaisir, c'est-à-dire de toute sensation, est impossible », *La morale d'Épicure*, page 50.

⁶⁴⁶ « Vivre ainsi en liberté, en repos et en harmonie avec soi-même, et se sentir intérieurement vivre, tel est le plaisir suprême, dont les autres ne sont que des formes changeantes, et qui, à jamais le même, peut subsister sans eux et au-dessus d'eux. », *La morale d'Épicure*, page 56.

indépendant des plaisirs présents, de s'en détacher, et même de s'élever au-dessus de la contingence des événements. Car mon plaisir dépend davantage de moi que des conditions extérieures⁶⁴⁷. Arrivé à ce stade, le plaisir a été ramené, en son noyau dur, au plaisir du ventre ; et ce même noyau a été reconnu comme condition nécessaire et suffisante du bonheur.

Comment s'effectue cette élévation au-dessus des plaisirs présents ? Avec le plaisir du corps, le présent conserve encore une part prépondérante : attaché aux plaisirs immédiats⁶⁴⁸, il faut l'intervention de l'âme pour pouvoir se projeter en arrière (par la remémoration du plaisir) ou en avant (l'attente de plaisir)⁶⁴⁹ pour parvenir à une nouvelle forme de plaisir : le plaisir du plaisir. Ce méta-plaisir, en réalité, n'est pas fondamentalement distinct du plaisir corporel : c'est une temporalisation du plaisir présent par *association* d'idées⁶⁵⁰, pour Épicure comme pour les utilitaristes en général, ainsi que le précise Guyau. Nous trouvons là une idée qui aura une grande fortune au XIX^{ème} siècle, et qui sera au cœur de la doctrine psychologique de John Stuart Mill : l'associationnisme. L'âme est une puissance d'association, dont les idées trouvent leur origine dans la sensation. Aux yeux de Guyau, les prémisses de cette théorie se trouvent déjà chez Épicure même.

L'importance des plaisirs de l'âme dans la doctrine du bonheur d'Épicure lui donne une nouvelle impulsion logique : il ne faut plus désormais poursuivre que le bien de l'âme, l'absence de trouble qui suffit pour assurer le plaisir⁶⁵¹. Or, l'âme est susceptible de troubles – ce sont donc ces troubles qu'il faut identifier pour mieux les combattre.

2.3.1.2 Irréligion de la physiologie et liberté.

À cette étape du raisonnement, la morale d'Épicure n'a pas encore produit un savoir positif – et à quoi bon un savoir tant qu'on ne peut pas le rapporter à la fin suprême de la vie, le bonheur ?

⁶⁴⁷ « En analysant profondément l'idée même de plaisir, Épicure a fini par s'apercevoir que les choses extérieures n'avaient pas dans le plaisir la plus grande part, et que cette part prépondérante appartenait à l'être sentant. C'est nous qui faisons notre plaisir, encore plus que les choses ne le font. », *La morale d'Épicure*, page 55.

⁶⁴⁸ « Le corps ne vit que dans le présent et n'a qu'une existence actuelle : il souffre ou il jouit, et voilà tout. », *La morale d'Épicure*, page 58.

⁶⁴⁹ « Ce plaisir, né des autres, n'est plus comme eux dépendant des circonstances extérieures : pourvu que j'aie joui une fois, pourvu que j'aie une fois aperçu le plaisir au fond de mon être, c'est assez [...] *Se souvenir et espérer*, voilà deux idées nouvelles introduites dans la doctrine utilitaire. », *La morale d'Épicure*, page 58.

⁶⁵⁰ « D'ailleurs le plaisir de l'esprit, pour Épicure comme pour les sensualistes en général, n'est pas un plaisir complètement à part ; ce n'est autre chose que le plaisir de la chair plus ou moins modifié par l'idée de présent et d'avenir [...] ; c'est aussi une association d'idées ; c'est, en tout cas, quelque chose qui dépasse le plaisir sensible proprement dit, c'est une demi-possession de l'avenir. », *La morale d'Épicure*, page 59.

⁶⁵¹ « Ce ne sera plus seulement l'utilité du corps, mais l'intérêt de l'âme, que nous devons consulter [...] Que devient la sensation présente en face de l'imagination et de la pensée, qui ont l'infini pour domaine ? le souverain bien, c'est le bonheur de l'âme », *La morale d'Épicure*, page 59.

Toutefois, l'introduction des plaisirs de l'âme, qui constituent le bien suprême, va changer radicalement la position du problème : désormais, la morale va mobiliser le savoir contre ce qui risque de troubler le repos de l'âme (souvenir et espérance de plaisir). C'est le savoir qui s'intègre à la morale, comme moyen nécessaire pour lutter contre les risques de trouble. En d'autres termes, le savoir est déduit logiquement de la morale.

L'irrélégiosité d'Épicure.

Qu'est-ce qui est susceptible de troubler l'âme ? Pour Guyau, Épicure a saisi l'opposition qui existait entre d'une part une connaissance *rationnelle* du monde, qui soumet la nature à une « inexorable nécessité »⁶⁵², et d'autre part une interprétation *religieuse* qui assujettit « tous les phénomènes, et par conséquent l'être sensible lui-même, à une ou à plusieurs divinités puissantes et capricieuses »⁶⁵³.

Or, Guyau considère que la religion antique avait un « côté terrible » : la pensée humaine, ignorante à l'origine, projette dans la nature sa propre intelligence, son vouloir – facultés qui se personnifient puis aliènent l'homme en retour⁶⁵⁴. Ainsi naît la religion, que *L'irrélégion de l'avenir* définira comme « sociomorphisme universel »⁶⁵⁵. Cette dimension inquiétante de la religion a été nettement perçue par l'épicurisme : car peut-on être heureux si l'on suspend son bonheur au caprice des dieux ? N'essayera-t-on pas de deviner leurs intentions – l'art du bonheur devenant l'art des signes⁶⁵⁶ ? Mais ce faisant, l'homme devient l'esclave des dieux⁶⁵⁷ et compromet ainsi la paix de son âme, son ataraxie. Dès lors, l'épicurisme ne pouvait que devenir l'ennemi de la religion, ou de la superstition, qui soumet

⁶⁵² *La morale d'Épicure*, page 60.

⁶⁵³ *La morale d'Épicure*, page 60.

⁶⁵⁴ « C'est à tort qu'on se représente toujours les religions antiques sous des couleurs riantes : elles conservaient encore, à l'époque d'Épicure, leur côté terrible. À l'origine la pensée humaine, ignorant les causes lointaines des phénomènes, place ces causes dans les phénomènes mêmes ; elle doue chaque objet qui se présente, heureux ou funeste, de volonté bonne ou mauvaise ; l'homme projette autour de lui, dans la plante, dans l'animal, dans la nature entière, la puissance intelligente qu'il sent en lui. Seulement, après qu'il est ainsi entouré, enveloppé d'autres *lui-même*, après qu'il s'est ainsi entouré répandu au dehors, revenant ensuite sur soi par la réflexion, il ne se retrouve plus : sa liberté a disparu, le cercle de volontés bonnes ou méchantes qu'il a tracé autour de la sienne se resserre sur lui et l'enferme ; il se sent esclave. La religion que l'homme a lui-même créée le met donc à la merci de maîtres tout-puissants et capricieux, d'autant plus terribles qu'il ne peut les voir, d'autant plus invincibles qu'il ne s'attend pas à leurs coups ! », *La morale d'Épicure*, page 60.

⁶⁵⁵ *L'irrélégion de l'avenir*, Introduction, page III.

⁶⁵⁶ « Ainsi, toute la science du bonheur devient la science des signes qui annoncent ou des actes qui conjurent la volonté des dieux », *La morale d'Épicure*, page 62.

⁶⁵⁷ « La crainte des enfers est loin d'être une idée moderne ; elle pouvait même avoir dans l'antiquité un caractère plus effrayant, parce qu'elle avait un caractère plus indéterminé. En vérité, il n'est pas de maîtres plus tyranniques que ceux qu'on se donne à soi-même, et ce n'était pas alors chose si douce que d'être le serviteur des dieux », *La morale d'Épicure*, pages 62-63.

la nature toute entière à l'arbitraire. La cause de la superstition est l'ignorance : elle s'étonne du particulier, et y voit un miracle, l'effet d'une puissance surnaturelle⁶⁵⁸.

On comprend qu'en tant que naturalisme, l'épicurisme soit l'ennemi mortel de toute transcendance : considérant d'une part la religion comme une cause du trouble de l'âme, d'autre part le savoir comme le remède de la superstition religieuse, le naturalisme épicurien devait devenir scientifique et irréligieux pour sauver le bonheur⁶⁵⁹.

« La science, c'est l'affranchissement. »⁶⁶⁰

L'irréligion de la physiologie d'Épicure sera reprise à l'époque moderne par les utilitaires⁶⁶¹ ; ce refus des explications transcendantes revendique, dès l'Antiquité⁶⁶², un esprit positif et moderne pour dissiper les illusions qui sont autant d'occasions de trouble. Le naturalisme épicurien a une force dissolvante en matière de religion : on comprend pourquoi l'épicurisme a aisément triomphé de la vieille religion romaine⁶⁶³. En revanche, on comprend moins pourquoi et comment le christianisme a pu vaincre l'épicurisme, au point de le faire disparaître. À cette question, Guyau tentera d'apporter une réponse.

La lutte épicurienne contre la superstition, de nouveau, valorise l'intelligence : tous les savoirs deviennent bons, non seulement pour leur utilité immédiate, mais aussi parce qu'ils tranquillisent l'esprit⁶⁶⁴. Rejouant la lutte des titans contre les dieux, Épicure apparaît comme

⁶⁵⁸ « La superstition, dit-il, vient de l'ignorance : le vulgaire, ne connaissant pas les causes des phénomènes, place derrière eux des volontés divines ; mais le savant voit reculer, à mesure qu'il pénètre les causes (αἰτιολογῇ), le domaine de l'arbitraire ; tout s'explique pour lui et s'enchaîne régulièrement. Par conséquent aussi, tout sujet d'effroi est écarté ; plus il connaîtra, moins il aura sujet de craindre, car moins il aura besoin de substituer aux forces de la nature des puissances plus ou moins effrayantes et surnaturelles. », *La morale d'Épicure*, pages 64-65.

⁶⁵⁹ « Ainsi, la science est, pour Épicure, comme pour Lucrèce, l'ennemie directe de la religion ; et comme la religion est l'ennemie directe de notre indépendance, de notre *ataraxie*, la science, particulièrement la science naturelle (φυσιολογία), devient un moyen absolument nécessaire pour le bonheur. », *La morale d'Épicure*, page 65.

⁶⁶⁰ *La morale d'Épicure*, page 65.

⁶⁶¹ « On pourrait retrouver chez les moralistes utilitaires et chez la plupart des penseurs contemporains, par exemple M. Spencer, cette idée de la science comme affranchissement de l'humanité. Épicure a aperçu le premier l'opposition de l'esprit scientifique et de l'esprit religieux ; il a eu le mérite de pressentir leur lutte, qui devait plus tard devenir si ardente. » *La morale d'Épicure*, page 65.

⁶⁶² « L'épicurisme possédait en face de toute espèce de religion une force de résistance que ne possédaient pas [...] les autres philosophies : il rejetait par principe le merveilleux, le surnaturel ; Épicure et Lucrèce ont déjà l'esprit scientifique et positiviste des utilitaires modernes, et c'est là ce qui fait leur force. », *La morale d'Épicure*, page 11.

⁶⁶³ « Lorsque les Romains, encore remplis des idées religieuses et unissant dans le cœur l'amour de la patrie au culte de Jupiter Capitolin, entrèrent en contact avec le peuple grec, la première des doctrines qui pénétra chez eux, la première qui fut exprimée en langue latine, ce fut la doctrine essentiellement irréligieuse d'Épicure : l'épicurisme avait eu assez de force pour vaincre au premier choc la vieille religion romaine. », *La morale d'Épicure*, pages 9-10.

⁶⁶⁴ « Voici donc de nouveau, dans le système épicurien, la part de l'intelligence considérablement augmentée ; par le mot de *science*, Épicure n'entendra plus simplement une science de la nature (συμμετρῆσις), une sagesse de conduite (φρόνησις) ; ce terme s'est étendu pour lui. Toutes les sciences physiques et naturelles deviennent bonnes à connaître, non seulement lorsqu'elles offrent un avantage immédiat et évident, mais en tant qu'elles donnent au sage l'*ataraxie* et une solide assurance [...] Sans doute, elles ne valent toujours, en définitive, que par le bonheur qu'elles procurent, et Épicure les

un nouveau Prométhée qui libère l'homme de la servitude céleste en ramenant les conditions du bonheur sur terre.

Concernant la logique épicurienne, elle se rattache également à la morale (la sensation, critère du bien, l'est aussi du vrai) ; et Guyau note, là encore, que les penseurs modernes, notamment John Stuart Mill⁶⁶⁵, ne feront sur ce point que reprendre Épicure.

La lutte épicurienne contre le miracle aboutit donc à l'idée d'un monde organisé par des lois régulières. La question qui se pose est de savoir si cette nécessité même à laquelle semble soumis le monde ne risque pas de nuire à l'ataraxie⁶⁶⁶ : en insérant l'individu dans une série de causes à laquelle il ne pourra pas échapper, ne sacrifie-t-on pas sa liberté fraîchement recouvrée sur l'autel de l'inquiétant déterminisme ? La nécessité, qui semblait de prime abord sauver l'homme, ne risque-t-elle pas de le démoraliser ?

La physiologie.

Pour répondre à cette difficulté, il faut entrer plus avant dans l'étude de la nature.

Épicure reprend à son compte l'atomisme de Démocrite ; mais là où ce dernier ne concevait originellement comme cause du mouvement que les actions par *choc* entre atomes, Épicure secondarise cette conception. Pour le philosophe du Jardin, le choc est second, et pour comprendre le mouvement, il faut passer en quelque sorte à l'intérieur de l'atome pour découvrir un principe interne de mouvement : la *pesanteur*. Mais là encore, ce n'est point suffisant, car une pluie d'atomes parallèles ne formerait aucun monde. Il faut donc que l'atome ait un pouvoir de se mouvoir par soi : c'est la *déclinaison*. C'est le « moi » qui fournit, d'après Guyau, le paradigme de ce concept de déclinaison⁶⁶⁷ : nous sentons la différence entre être mû et se mouvoir ; par voie de conséquence, ce que nous nous attribuons à nous-mêmes, nous devons l'attribuer à l'atome même. La déclinaison, c'est la *spontanéité* de la volonté introduite dans l'atome même⁶⁶⁸ ; ce faisant, Guyau voit de nouveau dans

subordonne avec insistance à une fin supérieure à l'utilité ; mais la sphère de l'utilité même s'élargit sans cesse, et on peut, sans en sortir, marcher en avant de plus en plus », *La morale d'Épicure*, pages 65-66.

⁶⁶⁵ « Sur ce point [le vrai, c'est la sensation abstraite en quelque sorte de son caractère attrayant ou répulsif], les positivistes contemporains sont d'accord avec Épicure : la logique de Stuart Mill n'a pas d'autre conclusion que la sienne. », *La morale d'Épicure*, pages 67-68.

⁶⁶⁶ « L'homme, à la vue de cet enchaînement infini des causes, dont il fait lui-même partie, ne va-t-il pas se sentir plus inquiet, plus troublé encore qu'auparavant ? », *La morale d'Épicure*, page 69.

⁶⁶⁷ « L'observation d'où part Épicure, c'est que nous distinguons en nous-mêmes deux sortes de mouvements impossibles à confondre, le mouvement contraint et le mouvement spontané. Être mû n'est pas tout ; nous savons aussi par expérience ce que c'est que *se mouvoir* », *La morale d'Épicure*, page 74.

⁶⁶⁸ « La volonté, qui est tout à la fois intérieure et libre [...] cette volonté se manifeste par le pouvoir de faire *décliner* le mouvement, de lui faire quitter la ligne où la fatalité le poussait ; c'est en un mot le pouvoir de s'incliner soi-même au mouvement, pouvoir qui, dans les germes éternels des choses, sera la déclinaison spontanée, échappant à toute prédétermination de temps ou de lieu. », *La morale d'Épicure*, page 75.

Épicure le précurseur de la philosophie moderne – non certes des utilitaires, mais de Maine de Biran⁶⁶⁹.

Ces trois causes de mouvement (choc, pesanteur, déclinaison) permettent aux atomes de s'agréger et de former des mondes : ainsi se trouve satisfaite l'exigence logique qui consiste à considérer que rien n'est sans cause, et que rien ne naît de rien. Ces trois causes, combinées à la triplicité de l'infini (des atomes ; du temps ; de l'espace) suffisent à la théorie atomiste pour former notre monde – à ce titre, les épicuriens sont plus modernes d'après Guyau que certains de ses contemporains, qui reculent devant l'idée d'infini⁶⁷⁰.

La liberté.

On pourrait être surpris de voir Épicure souscrire à l'idée de liberté – avec le concept de déclinaison. Le naturalisme n'est-il pas un déterminisme ? Non pas, affirme Guyau : l'idée d'une soumission à la nécessité physique n'est guère différente de la sujétion aux caprices d'une divinité : toutes deux ont un effet démoralisant (postuler la nécessité, n'est-ce pas postuler l'irresponsabilité ?) et risquent de troubler l'homme⁶⁷¹. Autre chose est de poser la régularité des lois de la nature, autre chose de prétendre que cette régularité est immuable et absolument nécessaire. Les épicuriens veulent lutter contre l'idée de fortune ; mais ils luttent tout autant contre l'idée de déterminisme, car toutes deux conduisent à l'impuissance de l'homme⁶⁷². On remarquera qu'à ce point de vue, Épicure s'écarte singulièrement des positivistes modernes, pour lesquels l'idée de nécessité fait au contraire le fond même de la science.

La liberté d'Épicure, ou la possibilité de se décliner soi-même, n'est donc pas à rattacher à un hasard extérieur, mais renvoie à une indétermination interne qui appelle à la décision. Ce n'est pas non plus un miracle, puisque celui-ci est écarté par principe. On voit donc que pour Guyau, Épicure se livre à un travail d'équilibriste :

« Introduire dans les phénomènes assez de régularité pour que le miracle n'y puisse trouver place, assez de spontanéité pour que la nécessité n'ait plus rien d'absolu, de primitif ni de définitif, tel est le double but poursuivi par les épicuriens. »⁶⁷³

⁶⁶⁹ « Voilà les faits d'expérience intime invoqués par Épicure, et qui nous obligent à reconnaître en lui, de la manière la plus inattendue, un prédécesseur de Maine de Biran. », *La morale d'Épicure*, page 76.

⁶⁷⁰ « Les Épicuriens ne reculent point devant l'idée d'infini, comme plusieurs partisans modernes de la contingence universelle, qui confondent dans la même aversion les notions d'*infini* et de *nécessaire*. Pour Épicure, l'infini est au contraire la garantie de la liberté dans l'homme et de la spontanéité dans les choses. », *La morale d'Épicure*, pages 78-79.

⁶⁷¹ « L'homme, à la vue de cet enchaînement infini des causes, dont il fait lui-même partie, ne va-t-il pas se sentir plus inquiet, plus troublé encore qu'auparavant ? », *La morale d'Épicure*, page 69.

⁶⁷² « Puissance absolue des dieux éternels ou puissance absolue des lois éternelles, voilà l'alternative ; impuissance de l'homme, voilà la conclusion. », *La morale d'Épicure*, page 72.

⁶⁷³ *La morale d'Épicure*, page 87.

Par extension logique, la liberté est exportée dans la nature elle-même : de manière originale, Épicure est un théoricien de la liberté pour qui la nature même peut être libre. Guyau ne la nomme pas, mais on devine ici l'opposition avec la morale d'Épictète, pour qui la liberté est propre à l'homme. Or, aux yeux du philosophe lavallois, la position d'Épicure, bien que délicate, est aussi plus conséquente.

Mérites de l'analyse épicurienne.

De cette physiologie et de cette théorie de la liberté, Guyau tire deux conséquences importantes, qui sont fondatrices de la tradition utilitaire – et qui, notons le bien, ne seront jamais remises en question par Guyau.

Premièrement, la physiologie épicurienne manifeste de véritables exigences scientifiques qui seront celles des naturalistes du XIX^{ème} siècle : Lucrèce annonce Lamarck avec les « tâtonnements successifs » ; il annonce aussi Darwin, lorsqu'il explique la disparition d'espèces par l'insuffisance de certaines stratégies de survie ; il préfigure enfin Spencer, relativement à la naissance, la croissance et la fin des mondes ; enfin, Guyau voit relatée dans Lucrèce la première histoire des progrès de l'humanité⁶⁷⁴. On le voit : ce n'est pas seulement la pensée utilitaire qui est en germe dans l'épicurisme, c'est encore *l'évolutionnisme*.

Secondement, la physiologie épicurienne établit une solidarité intime entre l'homme et la nature, qui prend la forme d'une *continuité*⁶⁷⁵. Or, aux yeux de Guyau, rien de plus pertinent, méthodologiquement parlant, que cette continuité : elle permet de penser une morale proprement naturaliste, sans qu'aucun élément hétérogène⁶⁷⁶ ne lui soit superposé ; la *liberté* même doit être trouvée dans les atomes pour avoir un sens pour l'homme⁶⁷⁷. Il s'agit là

⁶⁷⁴ « Par cette persévérance à repousser du monde toute forme du divin, Épicure se rencontre naturellement avec les savants contemporains, qui considèrent la marche des choses comme produite indépendamment d'un dieu ordonnateur. Aussi les savants modernes retrouvent-ils chez les Épicuriens le germe de leurs idées : Lucrèce avait parlé avant Lamarck de ces tâtonnements successifs (*tentado, experiundo*) par lesquels les éléments cherchent à se combiner et finissent par trouver en effet une combinaison stable. Il avait parlé avant Darwin de l'existence d'espèces maintenant disparues, parce qu'elles n'avaient pas su déployer assez "de force", de "ruse" ou "d'agilité" pour vaincre leurs adversaires, pour se reproduire et traverser les siècles. Il avait parlé avant M. Spencer du développement des mondes semblable à celui des individus, et aboutissant comme celui-ci à la vieillesse et à la mort. Enfin c'est chez Lucrèce qu'on trouve pour la première fois exprimée clairement et développée scientifiquement l'idée d'un progrès par lequel l'humanité s'avance pas à pas vers le mieux, *pedetentim progreditur*. », *La morale d'Épicure*, page 80.

⁶⁷⁵ « Une seconde conséquence de la théorie épicurienne, c'est que l'homme, formé comme le monde par le rapprochement spontané des principes de vie, tient du monde tout ce qu'il possède, est fait à son image et n'a rien en lui-même de supra-naturel. Que sommes-nous, sinon une réunion d'atomes, mais d'atomes plus subtils, plus capables encore de "décliner", et plus conscients de l'élan intime par lequel ils se meuvent ? », *La morale d'Épicure*, page 80.

⁶⁷⁶ « Au fond la nature n'est pas un tout absolument hétérogène », *La morale d'Épicure*, page 100.

⁶⁷⁷ « Notre liberté elle-même, loin d'être supérieure à la nature, n'a son origine qu'en elle et n'est que l'achèvement de son essentielle spontanéité. [...] La nature et l'homme sont tellement solidaires, qu'on ne peut trouver chez l'un quelque chose

d'une conséquence du naturalisme, mais qui est déterminante : elle faisait débat dans l'Antiquité (la liberté d'Épictète est proprement humaine, lors que celle d'Épicure est ancrée dans la nature) et continue de faire débat à l'époque moderne⁶⁷⁸. Soit l'homme n'est pas plus libre que la nature, soit la nature n'est pas moins libre que l'homme, mais, quoi qu'il en soit, « tous les êtres sont solidaires »⁶⁷⁹. Mieux : Guyau va en appeler d'une part aux sciences naturelles modernes pour confirmer la position épicurienne⁶⁸⁰, d'autre part à la logique elle-même : si on place dans l'homme une puissance aussi mystérieuse que la liberté (opposée au déterminisme universel), il faut placer cette puissance dans tous les êtres de la nature.

Le mérite de l'hypothèse de la continuité est double aux yeux de Guyau. D'une part, la doctrine d'Épicure, sans pour autant être *vraie*⁶⁸¹, lui paraît bien plus *conséquence* que celle des morales *a priori*, plus *logique* – et si elle est absurde, elle a au moins la sincérité de l'assumer, au lieu de verser dans la lâcheté de la demi-absurdité⁶⁸². D'autre part, la position d'Épicure consiste à *élargir* le débat, à intégrer l'homme dans un tout plus vaste, au lieu de spécifier le problème en invoquant des facultés extraordinaires.

Sans doute cette interprétation du *clinamen* par Guyau est-elle assez audacieuse : c'est qu'elle révèle les préoccupations de notre auteur, qui cherchait précisément à concilier, pour son propre compte, la liberté avec l'exigence de naturalisme scientifique ; aussi repère-t-il dans Épicure une synthèse originale à *son* problème.

On voit donc à quel point la présentation d'Épicure en premier lieu est sous-tendue par l'antagonisme naturalisme-idéalisme ; en second lieu par la mise en perspective de la doctrine

d'absolument nouveau qui manquerait à l'autre : voulons-nous qu'on reconnaisse en nous-mêmes un principe de spontanéité et de liberté, ne le retirons pas entièrement des choses. Si on admet l'*arbitre* en nous, pourquoi le restreindre à nous ? », *La morale d'Épicure*, pages 80-83.

⁶⁷⁸ « De nos jours le même dilemme se pose encore à nous. », *La morale d'Épicure*, page 99

⁶⁷⁹ « “Tout est dans tout”, disait la parole antique. Qu'il y ait un seul être, une seule molécule, un seul atome dans l'univers où le germe de la spontanéité ne soit à aucun degré, la liberté ne pourra sans doute plus être en nous : tous les êtres sont solidaires. », *La morale d'Épicure*, page 99.

⁶⁸⁰ « La science moderne, en supprimant les lignes de démarcation autrefois si tranchées entre le règne minéral, le règne végétal, le règne animal et le règne humain, a établi une véritable solidarité entre tous les êtres : de cette solidarité des êtres et de cette unité de l'univers, nous croyons qu'on ne peut tirer que deux conséquences : ou le déterminisme enveloppant l'homme et le monde, ou l'indéterminisme se retrouvant dans les éléments de tout », *La morale d'Épicure*, note 1 de la page 99.

⁶⁸¹ « [La doctrine d'Épicure] est-elle pour cela la vérité ? l'*indéterminisme* représente-t-il plus exactement pour nous le fond des choses que le déterminisme ? c'est une tout autre question. Nous ne voulons pas tenter ici de résoudre le problème, nous avons voulu seulement l'élargir. », *La morale d'Épicure*, page 101.

⁶⁸² « Si on nous reproche, en poussant ici les choses à l'extrême, d'aboutir à l'absurde, nous répondrons que l'absurde est sans doute contenu dans le principe dont on part, et qu'il vaut mieux s'en rendre compte : nous préférons les philosophes qui veulent être tout à fait absurdes à ceux qui ne veulent l'être qu'à moitié ; ceux-là ont au moins le mérite de la logique. Hypothèse pour hypothèse, nous aimons cent fois mieux le clinamen épicurien que ce libre-arbitre vulgaire, réservé à l'homme. », *La morale d'Épicure*, page 101.

antique par rapport aux philosophies modernes, que Guyau expose comme un précurseur des recherches du XIX^{ème} siècle.

Dans cette présentation, si Guyau semble prendre parti en faveur de la pensée épicurienne, il convient néanmoins de rappeler qu'il ne s'agit pas encore pour lui de *trancher*.

Insensiblement, l'épicurisme, qui ne partait que des faits, a glissé vers le terrain *métaphysique*. La théorie du *clinamen* spéculait sur le fond des choses, et entre en conflit direct avec les théories idéalistes, qui posent une liberté supra-naturelle au fondement. Hypothèse contre hypothèse, comme l'affirme Guyau à la page 100 – mais *rien qu'hypothèse*. Guyau valide la logique et le naturalisme épicurien – mais n'en accepte pas pour autant les conséquences *métaphysiques*. Nous verrons qu'il s'agit là de l'une des difficultés que notre auteur repère dans la pensée utilitaire – non seulement antique, mais encore moderne.

À ce stade de notre étude, il reste trois notions de la philosophie d'Épicure à aborder, en raison de leur importance dans la constitution d'une histoire de la tradition utilitaire aux yeux de Guyau : l'idée de progrès ; l'idée de mort ; et l'idée de l'amitié.

2.3.1.3 L'idée de progrès.

Les Anciens ont-ils connu l'idée de progrès ? La question est délicate – d'après Guyau, la plupart des sectes philosophiques de l'Antiquité n'ont pas rencontré cette idée⁶⁸³. Qu'en est-il de l'épicurisme ?

L'idée de progrès virtuellement contenue dans l'épicurisme.

Pour traiter la question, Guyau prend le problème à rebours : à quelle condition l'idée de progrès peut-elle naître ?

Posant une caractérisation qualitative du progrès (où l'antérieur et le postérieur sont interprétés en termes respectifs d'inférieur et de supérieur⁶⁸⁴), Guyau l'oppose au concept religieux du temps, où, à l'inverse, l'antérieur est posé comme supérieur, et le postérieur comme inférieur. L'idée de progrès s'oppose donc à l'idée de *décadence* religieuse : « c'est la doctrine de la chute opposée à celle du progrès »⁶⁸⁵. À cet égard, Guyau procède à une

⁶⁸³ « On s'accorde généralement à penser que l'idée de progrès fut presque absente dans l'antiquité ; on n'en a retrouvé la trace ni chez Socrate, ni chez Platon, ni chez les Stoïciens jusqu'à Sénèque. Ce qui est certain, c'est que cette idée apparut tard et demeura longtemps très vague. Au moyen âge elle a fait également défaut chez les scolastiques, - Roger Bacon excepté, - et ne se réveille qu'à la Renaissance. », *La morale d'Épicure*, page 153.

⁶⁸⁴ « Croire au progrès, c'est croire à l'infériorité du passé par rapport au présent et à l'avenir », *La morale d'Épicure*, page 154.

⁶⁸⁵ *La morale d'Épicure*, page 155.

recherche sur les causes de l'idée de décadence, de manière à dévoiler les mécanismes psychologiques de cette illusion⁶⁸⁶ (analyse qui sera amplifiée dans l'opuscule *Genèse de l'idée de temps*⁶⁸⁷). Le caractère qualitatif du progrès concerne une démultiplication des effets, une complexification croissante, et correspond à une approche descriptive ; mais possède aussi, et surtout, une dimension quasi prescriptive : ce qui arrive *après* est aussi le *supérieur* vers lequel on doit tendre.

Or, une fois la religion écartée, l'idée de décadence disparaît⁶⁸⁸, et se trouve remplacée par la notion de progrès⁶⁸⁹. L'épicurisme étant un naturalisme, ennemi de la religion, il ne pouvait pas ne pas proposer une théorie du progrès, une organisation graduelle du monde à partir simplement des atomes et de leur déclinaison⁶⁹⁰. Si les dieux ne font pas le monde de l'homme, c'est à l'homme seul de le construire ; « toute théorie non religieuse du monde suppose comme corollaire et comme confirmation une histoire des progrès de l'homme ».

Guyau qualifie cette position naturaliste comme une « métaphysique indépendante »⁶⁹¹. On comprend l'emploi du terme « indépendante », car les dieux n'interviennent plus dans la constitution du monde. Mais on comprend aussi l'utilisation du mot « métaphysique » : comme nous l'avons déjà noté, l'épicurisme se prononce désormais sur la nature des choses (le vide, les atomes, les conditions causales de leur combinaison).

⁶⁸⁶ « Pendant la première période de la vie, les parents apparaissent aux enfants plutôt comme des êtres supérieurs que comme des égaux, et ils ne perdent jamais entièrement ce caractère à leurs yeux. En outre les parents eux-mêmes sont toujours portés à rabaisser le temps présent et à déclarer supérieure l'époque où ils jouissaient de leur jeunesse et de leur vigueur. Grâce à cette double illusion produite par le respect filial et par une association naturelle d'idées, on imagina bientôt la décadence, la dégénérescence des hommes et du monde. Nos aïeux, que nous n'avons pas connus et dont la tradition embellit les hauts faits, nous semblent encore plus sages et plus forts que nos pères. On peut toujours se mesurer avec les vivants et juger de leur supériorité ; on ne peut se mesurer avec les morts, dont la taille tend ainsi à grandir dans la mémoire des hommes, comme on voyait grandir sous le regard des dieux d'Homère. Le souvenir ne grossit pas moins les choses que l'imagination, surtout quand il est aidé d'un respect religieux. Les premiers hommes, c'était donc la forte race ; un sang divin coulait dans leurs veines, ils étaient les fils des dieux. — Et peu à peu les dieux, les ancêtres, le passé se confondent dans un seul et même culte. Toute religion tend ainsi à devenir l'adoration du passé. », *La morale d'Épicure*, pages 154-155.

⁶⁸⁷ Notamment le chapitre V : *Les illusions du temps normales et pathologiques*.

⁶⁸⁸ Il nous semble, pour notre part, que Guyau va ici un peu vite en besogne : n'y a-t-il de décadence que du point de vue des religions ? Suffit-il de cesser d'adhérer aux dogmes religieux pour que le concept de décadence se supprime lui-même ? Rien ne nous semble moins assuré.

Un auteur comme Nietzsche, par exemple, n'a de cesse de recourir à la notion de décadence dans une optique non religieuse, pour condamner ce qu'il appelle les « idées modernes » (refus de toute hiérarchie et revendication d'égalité d'une part, refus de toute forme de souffrance d'autre part).

De même, Guyau n'hésitera pas à parler lui-même de décadence de style artistique, dans le dernier chapitre de *L'art au point de vue sociologique*. Le point de vue qu'il exprime donc dans *La morale d'Épicure* mériterait donc d'être nuancé.

Toutefois, il ne fait pas de doute que Guyau adhère sans beaucoup de réserve au fond de l'idée de progrès, et qui conduit tout naturellement à une forme d'optimisme. Si Guyau critique l'optimisme métaphysique, mais aussi l'optimisme moral de Spencer, il n'en demeure pas moins bien confiant lui-même.

⁶⁸⁹ « Au contraire, une fois la religion écartée, on ne peut guère concevoir de théorie du monde qui n'ait pour principe ou pour conséquence la croyance à une évolution, à un progrès lent dans le temps. », *La morale d'Épicure*, page 155.

« La seule hypothèse qui exclut complètement le merveilleux, c'est celle d'une transformation lente et continue dans le temps, d'une marche en avant pas à pas [...] ;] ainsi est rendue inutile la brusquerie du miracle, et l'idée de progrès vient s'opposer à celle de création. », *La morale d'Épicure*, page 156.

⁶⁹⁰ « On est forcé de recourir, avec Démocrite ou Épicure, à l'hypothèse d'un chaos primitif s'organisant peu à peu sous les lois de la mécanique ou sous l'action de la spontanéité », *La morale d'Épicure*, page 155.

⁶⁹¹ *La morale d'Épicure*, page 156.

L'épicurisme, au départ fondamentalement pratique, tend à devenir de plus en plus théorique, et à se prononcer sur les questions les plus spéculatives – celles-là mêmes dont procédait le stoïcisme. Mais, l'écart est d'importance : le naturalisme *devient* métaphysique à force d'élargir son questionnement, lors que l'idéalisme *l'est* d'emblée.

Un autre argument mobilisé par Guyau pour faire naître l'idée de progrès du naturalisme d'Épicure provient de sa « psychologie sensualiste », de type empiriste. Rattachant Épicure à Locke et Condorcet⁶⁹², le philosophe lavallois considère que l'intelligence humaine, issue de la sensation, devra croître avec l'augmentation du nombre de sensations. Par conséquent, de manière quasi mécanique, le temps assurant le cumul des connaissances, il est logique qu'une augmentation graduelle et continue découle de la simple considération de l'intelligence comme produit de la sensation⁶⁹³. Pour Guyau, le naturalisme conduit logiquement à l'idée de progrès ; et ainsi, le système d'Épicure ne pouvait pas ne pas envelopper, au moins « virtuellement », cette idée⁶⁹⁴.

Pour nous résumer, l'idée de progrès peut naître à deux conditions : l'une métaphysique (la constitution du monde) ; l'autre psychologique (la nature de l'intelligence). Au point de vue métaphysique, un rejet des thèses créationnistes est requis pour permettre à l'homme de se faire lui-même ; il faut défaire l'intelligence de la dépendance religieuse pour permettre le progrès de l'humanité. Au point de vue psychologique, il faut concevoir l'intelligence non comme une faculté innée de saisie des idées, mais comme élaborée par la sensation ; ainsi l'homme pourra-t-il engranger toujours davantage de connaissances, et forger l'idée de progrès. Or, ces deux éléments se retrouvent dans la philosophie d'Épicure ; aussi son système doit pouvoir faire naître l'idée de progrès. Et nous allons voir, qu'en effet, Guyau considère que cette idée se trouve chez Épicure – et davantage encore chez Lucrèce.

L'idée de progrès réellement contenue dans l'épicurisme.

Nous ne reprendrons pas le détail de l'analyse par Guyau de l'idée de progrès chez Épicure et Lucrèce. Mais nous pouvons remarquer que notre auteur repère chez Lucrèce une remarquable modernité, au point de s'étonner que l'idée « du progrès humain, du progrès

⁶⁹² « Si à cette espèce de métaphysique *indépendante* se joint à une psychologie sensualiste comme celle de Démocrite et d'Épicure, ou de Locke et Condorcet, il y aura alors une chance de plus pour que l'idée de progrès prenne naissance dans un tel système », *La morale d'Épicure*, page 156.

⁶⁹³ « Le temps devient alors le facteur essentiel de toutes nos connaissances, et l'esprit humain n'est plus qu'une sorte de grand *sensorium* qui offre de siècle en siècle une surface plus étendue à toutes les impressions possibles », *La morale d'Épicure*, page 156.

⁶⁹⁴ « En somme, l'idée de progrès ou d'évolution semble inhérente à toute doctrine naturaliste et sensualiste ; elle était virtuellement contenue dans le système d'Épicure et de Démocrite comme dans tout autre analogue. », *La morale d'Épicure*, pages 156-157.

moral, intellectuel et industriel, qui y est si nettement exprimée, a été à peine remarquée jusqu'ici »⁶⁹⁵.

Comparant le livre V du *De natura rerum* à l'*Esquisse des progrès de l'esprit humain* de Condorcet⁶⁹⁶, Guyau n'a de cesse de louer Lucrèce comme un précurseur⁶⁹⁷. Au point de vue du principe dont procède la méthodologie de l'épicurien⁶⁹⁸, de ses hypothèses de travail⁶⁹⁹, ainsi que de l'esprit général de son enquête⁷⁰⁰, Lucrèce décrit un état de nature comparable à celui de Hobbes⁷⁰¹ ; et, tout comme les théoriciens modernes, fait procéder la société humaine d'un contrat⁷⁰² – mais plus finement encore que Hobbes, car Lucrèce fait procéder le contrat d'une communication par signe, et non du langage, qui semblerait postuler l'existence utopique d'un premier accord avant le contrat⁷⁰³. L'explication de la naissance du langage articulé est même, aux yeux de Guyau, une théorie profonde, à même de « s'incorporer facilement aux grandes théories modernes de Darwin et de Spencer »⁷⁰⁴.

À la lecture de ces pages, Guyau donne réellement l'impression que l'esprit logique de l'épicurisme antique est parfois plus moderne et scientifique que nombre de théories contemporaines.

Pour Guyau, la conclusion du livre V du *De natura rerum* est « vraiment magistrale »⁷⁰⁵, en tant qu'elle aboutit à l'affirmation nette et sans ambiguïté de la réalité du

⁶⁹⁵ *La morale d'Épicure*, page 158.

⁶⁹⁶ « Le V^e livre de Lucrèce a la plus grande analogie avec l'*Esquisse des progrès de l'esprit humain* tracée de nos jours par Condorcet. », *La morale d'Épicure*, page 158.

⁶⁹⁷ « Tandis que Lucrèce transportait ainsi l'idée de progrès et d'évolution dans l'humanité, il devançait en même temps la sociologie moderne, qui s'appuie sur l'histoire et sur les sciences, qui procède non plus *a priori* mais *a posteriori*, qui se borne en un mot à interpréter les faits pour en déduire les tendances du mouvement humain et par cela même les lois morales ou sociales. », *La morale d'Épicure*, page 158.

⁶⁹⁸ « Lucrèce, dans son analyse des progrès de l'homme, commence d'une manière très scientifique par faire table rase de tout ce que nous devons à une civilisation plus ou moins avancée », *La morale d'Épicure*, pages 158-159.

⁶⁹⁹ « Les hypothèses de Lucrèce sont ici assez d'accord avec les conclusion auxquelles l'anthropologie est arrivée de nos jours », *La morale d'Épicure*, page 159.

⁷⁰⁰ « Une antique croyance veut que les premiers hommes, épouvantés lorsque le soleil disparaissait le soir de l'horizon, l'appelassent à grand cri jusqu'au matin : Lucrèce, avec un remarquable esprit scientifique, rejette cette croyance », *La morale d'Épicure*, page 159.

⁷⁰¹ « À cette époque, dit Lucrèce, "les hommes étaient incapables de s'occuper du bien commun ; ils ne connaissaient ni lois ni règles morales dans leurs rapports les uns avec les autres ; chacun s'emparait du premier butin que lui offrait le hasard, et, par la spontanéité de sa nature (160), savait vivre et se conserver pour soi." Tel est donc l'état de nature, que Hobbes peindra plus tard sous les mêmes couleurs : c'est l'état d'égoïsme, c'est la vie pour soi seul ; c'est aussi l'état de guerre, où règne le droit du plus fort. », *La morale d'Épicure*, pages 159-160.

⁷⁰² « Ce fut Épicure dans l'antiquité et Hobbes dans les temps modernes, qui résolurent les premiers la question dans le sens utilitaire, en invoquant comme fin de la société l'intérêt de chacun de ses membres, et comme moyen d'organisation le consentement mutuel, l'acceptation commune des charges en vue de la jouissance commune des profits, en un mot le pacte social. », *La morale d'Épicure*, page 146.

⁷⁰³ « Suivant Lucrèce, l'entente primitive qui est l'origine de la justice sociale n'eut pas besoin pour s'établir du langage articulé : les hommes s'entendirent d'abord par signes, comme les animaux ; c'est encore ainsi que les voyageurs font comprendre aux tribus sauvages leurs intentions pacifiques. Ainsi Lucrèce et Épicure évitent l'utopie de Hobbes et de ses successeurs, qui paraissent supposer un contrat en bonne et due forme conclu par les premiers hommes. », *La morale d'Épicure*, pages 161-162.

⁷⁰⁴ *La morale d'Épicure*, page 163.

⁷⁰⁵ *La morale d'Épicure*, page 165.

progrès humain ; et que c'est même sous l'inspiration de l'épicurisme antique que cette idée va émerger à l'ère moderne, après avoir été combattue par la religion chrétienne⁷⁰⁶. En d'autres termes, l'idée de progrès trouve son origine dans la philosophie naturelle antique. Il restera toutefois à mesurer l'écart entre l'idée antique de progrès et son homologue moderne – écart que Guyau interprète en général comme étant une limitation de son développement⁷⁰⁷.

2.3.1.4 La pensée épicurienne de la finitude et son actualisation contemporaine.

L'épicurisme a développé d'importantes considérations sur la mort, destinée à la dédramatiser, afin qu'elle ne trouble plus le sage en quête d'ataraxie. Bien évidemment, cet aspect de la doctrine d'Épicure n'a pas échappé à Guyau, qui lui consacre un développement important dans *La morale d'Épicure*. Toutefois, l'actualisation qu'il fait de cette notion est suffisamment originale pour mériter d'être rapportée ici.

Car si, pour la genèse de la peur de la mort, Guyau affine les analyses d'Alexander Bain, auteur de *The Senses and the Intellect*, à celles d'Épicure⁷⁰⁸, il n'hésite pas à faire de Schopenhauer, de Strauss et Feuerbach des héritiers de l'épicurisme – legs particulièrement ambigu pour Schopenhauer, au premier abord, quand on sait que l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* se réclame de Platon et de Kant.

La filiation, en vérité, est moins étrange qu'elle n'y paraît. Guyau rattache en effet Schopenhauer à Épicure par un argument : pourquoi s'inquiéter de l'avenir indéfini de notre âme lorsqu'on ne se trouble point du passé indéfini où nous n'étions pas encore⁷⁰⁹ ? Cette continuité ne remet nullement en question l'opposition des deux philosophes sur la question de la liberté (telle que Guyau l'a exposée) – même si, il faut le noter, Guyau n'évalue pas à ce moment la pertinence à proprement parler de l'argument épicurien. Par ailleurs, Schopenhauer

⁷⁰⁶ « Le triomphe du christianisme devait étouffer pour un temps l'idée de progrès. Ce fut sous l'inspiration de Sénèque qu'elle reparut en plein moyen âge chez Roger Bacon. On peut la retrouver aussi dans Pic de la Mirandole, dans Montaigne, le lecteur assidu de Sénèque et le maître de Pascal. Mais c'est surtout dans François Bacon, Descartes et Pascal, que cette idée éclate par opposition à celle d'autorité ; c'est dans Turgot et Condorcet qu'elle s'affirme avec réflexion et se développe en toutes ses conséquences. De nos jours enfin elle s'est fondue dans la doctrine de l'évolution, avec laquelle elle se trouvait déjà confusément mêlée chez les Épicuriens. », *La morale d'Épicure*, page 168.

⁷⁰⁷ « On le voit, c'est bien dans l'antiquité que l'idée de progrès a pris naissance ; c'est même de l'antiquité et principalement des systèmes naturalistes qu'elle nous est venue. On se demandera qu'est-ce qui a entravé le développement de cette idée chez les penseurs anciens. Il y a de cela plusieurs raisons. », *La morale d'Épicure*, page 168.

⁷⁰⁸ « Maintenant, pourquoi redoutons-nous la mort et à tout prix cherchons-nous à l'éviter ? S'il faut en croire Épicure, c'est tout simplement par une crainte naïve ; nous supposons toujours, suivant la croyance vulgaire, qu'il reste quelque chose de nous dans la mort, et c'est le sort de ce quelque chose qui nous inquiète, met en éveil notre imagination, suscite à nos yeux les fantômes. De nos jours mêmes, le fin psychologue anglais, M. Bain, n'est pas très éloigné d'Épicure et croit comme lui que, dans la mort, c'est surtout l'inconnu et la nuit du tombeau qui nous font peur. », *La morale d'Épicure*, page 109.

⁷⁰⁹ « Notre avenir, ajoute Lucrèce, ne doit pas plus nous préoccuper que notre passé : ne venons-nous pas du néant, n'avons-nous pas la mort avant la vie ? [...] De nos jours, cet argument des Épicuriens a été reproduit par Schopenhauer. Comme Épicure, Schopenhauer attache, en effet, une grande importance à la question de la mort. [...] La crainte de la mort est donc plutôt, pour Schopenhauer comme pour Épicure, une chose d'imagination que de raison, et le philosophe doit s'en délivrer. », *La morale d'Épicure*, pages 11-112.

apparaît encore une fois opposé à Épicure sur la question du suicide : considérant que Schopenhauer reconduit le pessimisme suicidaire d'Hégésias, Guyau lui oppose la tradition utilitaire (à laquelle il se rattache lui-même) pour qui il existe un plaisir d'exister qui supplante toute pensée du suicide. On le voit : le lien qui unit Épicure à Schopenhauer est ténu, et opère sur fond d'opposition (à l'idéalisme et au pessimisme).

Guyau voit également dans Strauss et Büchner des héritiers d'Épicure : lorsque ce dernier invoque l'impossibilité de l'immortalité pour en réprover le désir⁷¹⁰ (Guyau, du reste, n'adhère pas à cet argument, comme nous le verrons plus précisément par la suite⁷¹¹), il est repris au XIX^{ème} siècle par Strauss et Büchner⁷¹². Encore une fois, la modernité d'Épicure est incontestable aux yeux de notre auteur.

Enfin, Feuerbach incarne pour Guyau le renouveau d'une pensée originale d'Épicure : à savoir que la longueur de la vie n'y est pour rien dans la maximisation du bonheur. Seule importe l'intensité du bonheur, en tant qu'il est pleinement vécu dans l'instant⁷¹³ – thèse que Feuerbach reprendra à son compte⁷¹⁴. Or, ici encore, Guyau marquera sa distance avec l'argumentation feuerbachienne, notablement qualifiée de « métaphysique »⁷¹⁵

En résumé, on voit que pour la pensée épicurienne de la mort, Guyau ne la rattache pas tant à la pensée utilitaire moderne, qu'aux métaphysiciens allemands. Il s'agit donc de montrer la puissance du système épicurien, qui féconde jusqu'à la pensée du XIX^{ème} siècle ; mais il ne s'agit pas forcément ici d'en démontrer la véracité. Car, aux yeux de notre auteur, les considérations d'Épicure sur notre finitude radicale souffrent aussi de difficultés que nous détaillerons par la suite.

⁷¹⁰ « Il faut détourner nos yeux de ce nouvel infini qui semblait se présenter à nous, l'infini du temps ; l'idée de durée sans limites, au moins quand nous voulons l'appliquer à notre vie, n'est qu'une vaine et creuse opinion, comme celle de Nécessité, comme celle de Caprice divin : Saturne ne doit pas plus nous inquiéter que Jupiter ou le Destin. », *La morale d'Épicure*, page 112.

⁷¹¹ « Épicure, soutenant que l'immortalité est impossible, en conclut, un peu vite, qu'elle n'est pas désirable. », *La morale d'Épicure*, page 112.

⁷¹² « Sur ce point, sa théorie offre encore la plus grande similitude avec la doctrine moderne de Strauss, selon laquelle l'immortalité serait plutôt à craindre qu'à désirer. Strauss se sert en partie des termes mêmes d'Épicure. “Quiconque ne s'enfle pas d'orgueil, dit-il, sait bien apprécier l'humble mesure de ses facultés, est reconnaissant du temps qui lui est donné pour les développer, mais ne manifeste aucune prétention à un accroissement de ce délai au-delà de cette vie terrestre ; et l'éternité en perspective lui donnerait le frisson.” Même opinion dans Büchner : à en croire ce dernier, l'humanité a personnifié dans la légende d'Ahasvérus la crainte instinctive qu'elle éprouve à l'idée d'une vie immortelle. », *La morale d'Épicure*, page 112.

⁷¹³ « Nous pouvons être heureux indépendamment de l'avenir, indépendamment de l'immortalité, mais l'immortalité n'augmenterait pas notre bonheur : le bonheur est un tout complet, qui se suffit à lui-même [...] [Épicure] élève le bonheur au-dessus du temps, et le condense en quelque sorte dans une durée limitée sans lui enlever rien de sa valeur inestimable. », *La morale d'Épicure*, pages 113-114.

⁷¹⁴ « Cette doctrine d'Épicure, qui élève le bonheur au-dessus du temps, et le condense en quelque sorte dans une durée limitée sans lui enlever rien de sa valeur inestimable, a été reprise de nos jours par un philosophe allemand qui niait, comme Épicure, l'immortalité personnelle : nous voulons parler de Feuerbach. », *La morale d'Épicure* page 114.

⁷¹⁵ Guyau écrit que la « conception particulière du temps et de l'éternité » feuerbachienne repose sur des « théories métaphysiques inspirées de Hegel », *La morale d'Épicure*, page 114.

2.3.1.5 Le devoir tiré de l'intérêt : l'amitié.

On sait que, pour Épicure même, l'amitié est d'une capitale importance pratique au point d'être le relais indispensable du bonheur. Mais Guyau, dont l'exposition affleure la critique, va montrer que cette belle vertu d'amitié est problématique quand il s'agit de retracer sa *genèse* à l'aune du principe épicurien de l'intérêt. Les épicuriens, conscients de la tension qui traverse l'amitié, vont alors tenter, d'après notre auteur, pas moins de trois explications différentes pour expliquer cette vertu sociale.

Condamnation de l'amour et paradoxe de l'amitié.

Si Épicure, à l'instar des stoïciens, vilipende l'amour, c'est en raison du trouble qu'il cause. S'il y a dans la sexualité un désir naturel, en revanche, le choix du partenaire amoureux relève quant à lui du désir non naturel, et se révèle être une illusion psychologique, dans laquelle on divinise l'objet aimé. « Le sage évitera donc l'amour comme un mal irréparable »⁷¹⁶, car l'amour trouble l'âme, aliène le philosophe, et risque de compromettre son bonheur – la philosophie seule, amante jalouse, doit être aimée⁷¹⁷, et on devine que Guyau n'approuve pas cette exclusivité.

Néanmoins, en ce qui concerne l'amitié, les épicuriens lui accordaient une place de choix dans la constitution du bonheur⁷¹⁸. Ils lui reconnaissaient même, d'après Guyau, un plaisir propre : le « plaisir d'aimer »⁷¹⁹, dans lequel l'ami est aimé pour lui-même.

Mais c'est au prix d'une grande difficulté théorique : si c'est *l'intérêt* qui commande de fait toutes nos actions et doit les diriger, comment expliquer que, dans l'amitié, nous paraissions comme *désintéressés* ? De là une tension au sein de la conception épicurienne de l'amitié : alors qu'on ne *peut* aimer autrui que par rapport à nous-même (ce qui paraît vicier l'amitié dans son principe⁷²⁰), il semble désormais nous *devons* l'aimer pour lui-même, non pas en raison d'un précepte abstrait, mais au nom de notre propre *bonheur*. D'après Épicure, en effet, il n'est pas de bonheur sans amitié. Dès lors, cette philosophie semble traversée par un paradoxe qui ressemble à une contradiction :

⁷¹⁶ *La morale d'Épicure*, page 129.

⁷¹⁷ « On le voit, la philosophie, comme les dieux antiques, était jalouse, et voulait qu'on fût tout entier à elle », *La morale d'Épicure*, page 130.

⁷¹⁸ « L'amitié est une chose trop utile pour qu'on la néglige [...] L'amitié, augmentant ainsi l'assurance, augmente l'ataraxie et le bonheur », *La morale d'Épicure*, page 131.

⁷¹⁹ *La morale d'Épicure*, page 132.

⁷²⁰ « De là, dans l'amitié épicurienne, un vice profond et persistant. L'ami n'est pas un autre nous-même, auquel nous nous attacherions d'une manière toute désintéressée : il est toujours l'humble serviteur de notre *moi*, c'est un instrument pour nous », *La morale d'Épicure*, page 132.

« L'Épicurien a besoin de l'amitié, et l'amitié elle-même a besoin, pour subsister, de désintéressement : voilà bien la difficulté. »⁷²¹

La triple explication de l'amitié.

Comment dénouer le problème ? Comment prétendre à une haute conception de l'amitié en partant seulement de l'intérêt ? Pour Guyau, l'épicurisme antique va procéder à trois tentatives d'explications.

1. La première vient d'Épicure même, et Guyau prétend que, ce faisant, le philosophe du Jardin « devance les “genèses de sentiments” de l'école anglaise contemporaine »⁷²² au point que cette explication sera reprise exactement par Bentham⁷²³. L'idée est de partir de l'intérêt personnel ; l'intérêt nous recommande de rechercher l'amitié, comme ingrédient inséparable du bonheur ; or, nous ne pouvons recueillir de l'affection d'autrui qu'en témoignant nous-mêmes de cette affection recherchée, c'est-à-dire en sacrifiant partiellement son égoïsme⁷²⁴. L'intérêt qui dispose au bonheur enjoint logiquement à la dissolution partielle de l'intérêt : « Ainsi se trouve franchi par Bentham et Épicure le large intervalle qui sépare un *moi* d'un autre *moi* »⁷²⁵.

2 La seconde tentative consiste à ramener l'amitié à un *contrat*, « l'idée d'un pacte mutuel, d'un contrat plus ou moins tacite qui réglerait les rapports des hommes entre eux »⁷²⁶.

3. La dernière tentative préfigure les théories associationnistes de Mill et Bain⁷²⁷ : le fait d'aimer une chose ou une personne pour un motif *extrinsèque* finit par se transformer, sous l'effet de *l'habitude*, en amour de la chose ou de la personne *pour elle-même* ; les Modernes reprendront cette idée et l'expliqueront par l'association des idées⁷²⁸. Moins élaborée que les genèses modernes, cette théorie n'en demeure pas moins, aux yeux de Guyau, la base solide de la future psychologie associationniste⁷²⁹.

⁷²¹ *La morale d'Épicure*, page 133.

⁷²² *La morale d'Épicure*, page 133.

⁷²³ « Il est remarquable que, dans cette théorie de l'amitié, Épicure exprime exactement les mêmes idées que Bentham reproduira vingt siècles plus tard. », *La morale d'Épicure*, page 133.

⁷²⁴ « On ne peut obtenir l'affection d'autrui qu'en témoignant à autrui de l'affection, et on ne peut témoigner de l'affection que par des actes où entre dans une certaine portion le sacrifice de l'égoïsme ; l'égoïsme, pour se conserver, est donc contraint, dans une certaine mesure, de se sacrifier. », *La morale d'Épicure*, pages 133-134.

⁷²⁵ *La morale d'Épicure*, page 134.

⁷²⁶ *La morale d'Épicure*, page 137.

⁷²⁷ « Nous allons voir combien leur théorie se rapproche de celle de nos “associationnistes” modernes. », *La morale d'Épicure*, page 138.

⁷²⁸ « Ce fait d'observation, l'École anglaise contemporaine le relèvera également ; elle l'expliquera par l'association des idées, et elle en fera la base de sa théorie de la moralité : la vertu, selon Stuart Mill et Bain, devient chère à l'homme habituellement vertueux par le même phénomène qui fait que l'avare s'attache à son or. », *La morale d'Épicure*, page 139.

⁷²⁹ « Certes il ne faudrait pas chercher chez les Épicuriens grecs ou romains des “genèses” aussi raffinées ; toutefois, dans sa simplicité primitive, la théorie épicurienne repose absolument sur les mêmes faits que la théorie anglaise dont nous parlons, et elle explique ces faits à peu près de la même manière, par l'habitude. », *La morale d'Épicure*, page 139.

Ces tentatives d'explication seront toutes critiquées par Guyau, comme nous allons désormais l'analyser. Mais elles permettent de comprendre un fait qui semblait jusqu'à présent n'être qu'un malentendu : les penseurs de l'intérêt sont aussi ceux qui se sont révélés les plus philanthropes, depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne⁷³⁰.

Telle est, en substance, *l'exposition* guyalcienne de l'épicurisme antique. Nous nous sommes efforcés de mettre les thèses d'Épicure en relation avec leurs actualisations modernes, afin d'en montrer la continuité historique d'une part (théories de l'amitié, de la religion du progrès ; méthodologie naturaliste ; etc.), la spécificité antique d'autre part (théories de la liberté) et enfin la dimension métaphysique (sur la mort ; sur la liberté). Nous avons également essayé de marquer les approbations de Guyau (relativement à la méthode notamment, et l'esprit logique des raisonnements des épicuriens) et ses réserves (sur l'amitié ; sur la mort).

Place désormais à la phase proprement critique.

2.3.2 Critique de l'épicurisme antique.

La critique de l'épicurisme antique par Guyau présente trois aspects :

1. Critique des *préjugés proprement antiques* contenus dans la morale d'Épicure, ou repérage des limitations du milieu antique qui empêchaient les idées maîtresses de la doctrine de se développer. L'étude de ces limites révélera en quoi l'épicurisme et le stoïcisme anciens partagent un certain nombre de présupposés qui seront dépassés à l'époque moderne, laquelle constitue donc un *progrès*.

2. Critique des thèses *métaphysiques* d'Épicure, où comment le naturalisme réifie en dogmes certaines hypothèses métaphysiques. Nous verrons que cette analyse engage une problématique morale où sont rigoureusement distinguées la métaphysique du naturalisme – distinction qui n'est pas effectuée au sein des traditions philosophiques, et qui conduit à une critique.

3. Critique transversale de la tradition *utilitaire* de manière générale, laquelle vaudra autant pour les épicuriens anciens que pour les modernes. Ces arguments, il faut le reconnaître, sont assez peu développés dans *La morale d'Épicure* proprement dite – ils sont

⁷³⁰ « Il est vraiment curieux de voir, dès ses origines, la doctrine utilitaire revêtir ces couleurs de philanthropie qu'elle a conservées depuis chez ses modernes représentants, Bentham, Owen, Stuart Mill », *La morale d'Épicure*, page 141.

toutefois présentés, et nous y voyons les prémisses d'une critique *de fond* de la tradition utilitaire.

2.3.2.1. Critique du caractère antique de l'épicurisme ; parenté avec le stoïcisme antique. Antiquité versus modernité.

Avant d'entreprendre la critique proprement dite de la pensée *antique*, Guyau nous livre l'une des raisons pour lesquelles il s'intéresse à l'Antiquité : à savoir *l'esprit de conséquence* des philosophes, qui ne reculent pas devant leurs propres principes – qualité qui fait souvent défaut aux Modernes⁷³¹. En ce sens, l'Antiquité est porteuse d'une exigence de pensée que Guyau entend reprendre à son propre compte. Quelles que soient les critiques qu'il pourra ensuite adresser à la pensée antique, le philosophe lavallois lui emprunte sa radicalité logique.

L'impersonnalité du bien.

La première critique que Guyau adresse tant à l'épicurisme qu'au stoïcisme antiques concerne la nature du Souverain Bien. Que ce dernier relève des *idées* ou du *plaisir sensible*, le Bien est toujours conçu comme *impersonnel*, jamais comme le fruit d'un vouloir personnel, comme la bonté⁷³².

Or, si l'on refuse de partir d'un principe abstrait (comme la liberté par exemple), ou de considérer le vouloir comme un bien réel (il n'y a guère qu'Aristote dans l'Antiquité qui comprit la volonté comme libre puissance ; et il le fit en considérant l'intellect de manière trop passive et séparée⁷³³), il ne reste d'après Guyau que le *plaisir*⁷³⁴ comme bien impersonnel qui puisse être l'objet de désir. L'antagonisme historique du stoïcisme et de l'épicurisme, reposant sur l'opposition de l'intellect et de la sensation, est, en réalité, pour Guyau, un *antagonisme antique*, qui s'ancre dans une théorie impersonnelle du bien. Le fait que cet

⁷³¹ « La plupart des philosophes antiques, selon la remarque ingénieuse de Kant, avaient le mérite d'être très conséquents avec eux-mêmes, plus conséquents peut-être que les philosophes modernes ; ils n'hésitaient point à mettre au grand jour tout ce que contenaient leurs principes ; une fois engagés dans une voie, ils ne reculaient pas. », *La morale d'Épicure*, page 29.

⁷³² « Il est intéressant d'examiner jusqu'à quel point les philosophes d'alors pouvaient répondre à cette affirmation d'Épicure : il n'y a pour l'intelligence même d'autre bien réel que le plaisir. Si on n'oppose à Épicure que les principes de la philosophie antique, aura-t-il tort ? Kant lui eût donné raison. La philosophie antique se représentait le bien tantôt comme une *chose* sensible, tantôt comme une *idée* abstraite et logique, presque jamais comme une bonté personnelle. C'est ce qu'indique déjà ce terme impersonnel et neutre : le bien. », *La morale d'Épicure*, page 24.

⁷³³ « Les philosophes grecs, sauf Aristote, n'ont guère admis dans la volonté une libre puissance, et ils ont conçu la pensée elle-même d'une manière abstraite, trop purement logique [...] Quant à la Pensée d'Aristote, éternellement immobile, éternellement plongée dans la contemplation d'elle-même, son *acte* suprême semblait trop consister dans une suprême inaction. Cette conscience tout intellectuelle, où n'entrait nul élément moral, nul vouloir, semblait vide. », *La morale d'Épicure*, page 24.

⁷³⁴ « Hors de la pensée active et la libre volonté (si elle existe), hors de la *personne*, il n'y a de bien réel et non abstrait que dans le plaisir », *La morale d'Épicure*, page 24.

antagonisme ait été renouvelé à l'ère moderne ne change rien quant à sa dimension impersonnelle – car l'épicurisme moderne, l'utilitarisme de Bentham et Mill, ne laisse pas de reconduire la théorie impersonnelle du plaisir.

À cette position des problèmes, on peut opposer la perspective kantienne, qui a révolutionné la question morale en partant au contraire de la *personne*. Guyau présuppose cette refonte des problèmes lorsqu'il interprète l'antagonisme stoïcisme-épicurisme à l'aune de l'impersonnalité du bien. En ce sens, Kant ne fait pas *que* réactualiser le stoïcisme à l'époque moderne, il en a modifié substantiellement le centre de gravité – tout le malheur du kantisme, aux yeux de Guyau, consiste à avoir adopté un point de vue *abstrait* sur la personne. Nous voyons donc progressivement l'antagonisme stoïcisme-épicurisme, dans leur dialectique, poser le problème moral suivant : comment concilier une théorie personnelle (apport du kantisme) du bien avec le naturalisme méthodologique (acquisition de l'épicurisme) ? Ce problème ne pouvait se poser qu'à l'époque moderne, après assimilation de la leçon du christianisme : la découverte de la volonté *personnelle* comme source du bien moral. L'antagonisme se retrouve ici sous la forme d'une opposition entre l'Antiquité et le christianisme, à partir de laquelle il faut, d'après Guyau, produire une synthèse.

En d'autres termes, l'introduction de l'idée de volonté comme puissance personnelle permettra à l'antagonisme stoïcisme – épicurisme d'évoluer et de se déployer à l'époque moderne entre kantisme et utilitarisme ; et constituera la base théorique sur laquelle Guyau assiera sa propre problématique morale, en tentant d'adopter un point de vue qui concilie les contraires.

L'idée de progrès.

Un autre manque de la philosophie d'Épicure a trait selon Guyau à l'idée de progrès. Nous avons vu que c'est dans le naturalisme épicurien qu'est née (et ne pouvait que naître) l'idée de progrès, opposée à l'idée religieuse de miracle. Il existe néanmoins des spécificités de la philosophie antique qui empêchait l'épicurisme de développer pleinement cette idée.

En premier lieu, Guyau invoque une lacune « objective ». Si les épicuriens n'ont pas développé l'idée de progrès, c'est que plus généralement la « démonstration péremptoire du progrès manquait encore aux anciens »⁷³⁵ : ils n'étaient pas assez “avancés” pour pouvoir avoir pleinement conscience de cette évolution. Nous ne cachons pas que ce raisonnement

⁷³⁵ « À vrai dire la démonstration péremptoire du progrès manquait encore aux anciens. L'humanité n'était pas alors assez avancée dans sa route pour pouvoir se retourner en arrière, et embrasser en son ensemble le chemin parcouru », *La morale d'Épicure*, page 168.

nous paraît bien spécieux : outre qu'il présuppose ce qu'il veut démontrer, il a encore le défaut de considérer que l'idée de progrès (qualitatif) est légitime dès lors qu'elle se forme. La validité de cette idée semble relever, pour Guyau, d'une évidence. Selon nous, la validité *a priori* de cette idée, sans discussion, a au contraire tous les caractères du *préjugé*, en tant qu'elle relève d'une confusion entre *évolution* et *progrès*.

En second lieu, Guyau invoque la positivité de la discipline historique, qui a longuement manqué aux Anciens ; qui a été inventée par les épicuriens⁷³⁶ avant d'être occultée par le christianisme, et par la notion d'autorité. Cette tentative de penser scientifiquement l'histoire ayant déjà été étudiée (2.3.1.3, pages 200-202), chez Lucrèce notamment, nous n'avons pas besoin de revenir dessus.

Il y a un troisième argument, le plus important et le plus intéressant à notre avis : à supposer même que les Anciens aient pu constater le progrès du savoir et des arts, ce progrès en question apparaîtrait comme une démultiplication des effets produits⁷³⁷ ; et non comme ayant une valeur morale⁷³⁸. C'est ainsi, par exemple, que Rousseau l'entendait, dans son *Discours sur les sciences et les arts* – et c'est pourquoi, à l'idée de progrès, il préférerait l'idée de *perfectibilité* : l'homme n'est pas seulement susceptible d'amélioration, mais aussi de régression morale ; et c'est peut-être à Rousseau que Guyau pense ici⁷³⁹. Quoi qu'il en soit, cette distinction entre progrès des connaissances et amélioration morale, qui nous paraît pertinente (et il nous faut avouer que Guyau n'interroge pas cette distinction ; et se contente de critiquer ceux qui la font), était aussi celle des épicuriens⁷⁴⁰. Or, quelles sont les conséquences morales de cette démultiplication d'effets ? Pour les épicuriens, elle provoque deux phénomènes qui risquent de troubler l'ataraxie : l'accroissement hyperbolique des besoins d'une part ; la sophistication des plaisirs d'autre part⁷⁴¹ – c'est-à-dire que le progrès

⁷³⁶ « Ce qui manquait aux temps anciens, c'était une histoire positive, distincte de la légende qui amplifie les personnages et les élève au-dessus de nous. Lucrèce a donc rendu un grand service à l'idée de progrès, en essayant pour la première fois d'opposer à la légende une sorte d'esquisse historique construite par une série de déductions. De ce moment où un peu de lumière se trouva comme projetée sur les âges passés, date une première constatation du progrès. », *La morale d'Épicure*, page 169.

⁷³⁷ « Si on laisse de côté le point de vue moral pour se placer uniquement au point de vue scientifique, le progrès n'apparaîtra que comme variation, multiplication d'effets : il diversifie les coutumes et les lois, il augmente à l'infini les connaissances sur la nature, il produit et perfectionne les arts. », *La morale d'Épicure*, page 169.

⁷³⁸ « Ce n'est pas le tout de constater le progrès, il faut en comprendre la valeur morale. », *La morale d'Épicure*, page 169.

⁷³⁹ « On peut l'admettre sous cette forme [diversification des coutumes et des lois, augmentation à l'infini des connaissances sur la nature, perfectionnement des arts], comme certains pessimistes contemporains, sans croire qu'il constitue une amélioration véritable et profonde », *La morale d'Épicure*, page 169.

⁷⁴⁰ « C'est sous cette forme que les anciens, et particulièrement les Épicuriens, étaient portés à l'admettre. », *La morale d'Épicure*, page 169.

⁷⁴¹ « Au point de vue de la sensibilité, le progrès produit deux effets : d'une part la multiplication des besoins, d'autre part la diversification, le raffinement des plaisirs. [...] À ce point de vue, Lucrèce, semble blâmer les progrès de l'industrie et même des arts, comme le faisaient les vieux Romains, comme le font toutes les religions. Lucrèce, de même que Rousseau, montre

augmente notre dépendance tout en accroissant nos désirs non naturels. Le progrès constitue donc un danger pour le bonheur de l'homme : telle est la position épicurienne que, désormais, Guyau va combattre pour sauver l'idée de progrès moral. Notre auteur va alors jeter l'anathème sur *l'ascétisme* des doctrines antiques⁷⁴², ce qu'il n'avait pas encore fait dans *La morale d'Épicure* ; et il va même, de manière surprenante mais sans approfondir ce point, diagnostiquer les motifs affectifs (la rancune⁷⁴³) du refus de l'idée de progrès. Stoïcisme et épicurisme se rejoignent donc, en tant que doctrines *antiques* sur la question de l'ascétisme⁷⁴⁴. Or, « l'ascétisme est l'ennemi du progrès », sans que la nature de cette opposition ne soit précisée, même si on peut penser que le progrès démultiplie les effets et enjoint au superflu, alors que l'ascétisme tend à simplifier, à unifier⁷⁴⁵, à se recentrer sur ce qui est nécessaire. À ce titre, épicurisme et stoïcisme sont bien des frères ennemis : frères car adeptes tous deux d'un Souverain Bien impersonnel et d'un ascétisme ; ennemis sur la définition du Souverain Bien, compris d'un côté comme sensibilité, le plaisir temporalisé, d'un autre côté comme idée, celle de notre indépendance.

Enfin, le dernier argument a trait à *l'esprit de fermeture* de la doctrine d'Épicure. Épicure était trop dogmatique pour pouvoir embrasser l'idée de progrès, trop peu ouvert – en d'autres termes, trop *étroit*⁷⁴⁶ pour l'accepter pleinement. De nouveau, nous retrouvons ici la thématique de l'élargissement (conforme à la science) et du rétrécissement (propre à l'esprit dogmatique). Mais, encore une fois, l'argument est-il convaincant ? Que l'épicurisme n'ait pas reconnu l'idée de progrès ne suffit pas à prouver qu'il soit un système fermé – on pourrait retourner l'argument contre Guyau lui-même, et lui demander si son système est assez large pour faire sa place, dans toute sa largeur, à l'idée de *décadence* ; et sans doute, on ne trouvera

quelque faible pour les hommes des premiers temps. Il admire leurs jouissances faciles, - vives quoique grossières. Il a des rancunes contre notre civilisation », pages 169-170.

⁷⁴² « Il y a de l'ascétisme dans la doctrine épicurienne. », *La morale d'Épicure*, page 170.

⁷⁴³ Notons que le terme de « rancune », entendu d'après Littré comme « ressentiment tenace et qu'on n'oublie pas », n'a, contrairement aux apparences, aucune analogie avec le *ressentiment* dont Nietzsche fera l'analyse dans la *Généalogie de la morale*. D'une part, car cette caractérisation par Guyau est incidente, et ne sera pas approfondie ; d'autre part, car elle marque un glissement de l'argumentation qui marque non pas une clinique du déni de progrès, mais le recours à une argumentation *ad hominem* – et qui n'interroge pas, en retour, les conditions affectives de l'approbation à l'idée de progrès. Autrement dit, cet argument nous paraît là encore assez peu efficace – et ne peut guère convaincre que ceux qui sont déjà convaincus.

⁷⁴⁴ « il y a de l'ascétisme dans la philosophie épicurienne, si molle en apparence, comme dans le stoïcisme, comme dans la plupart des philosophies antiques ou des religions », *La morale d'Épicure*, page 170.

⁷⁴⁵ Rappelons-nous la critique que Guyau adressait à Marc-Aurèle : « “Simplifie-toi toi-même.” dit Marc-Aurèle. N'aurait-il pas mieux valu dire : “Multiplie-toi toi-même, agrandis-toi.” Le bien ne consiste pas seulement, comme le croit Épicète, dans ce qui dépend présentement de nous : il consiste à faire sans cesse dépendre de nous plus de choses, à élargir sans cesse le domaine de notre volonté. », *Stoïcisme et christianisme*, in *Éducation et hérédité*, page 273.

⁷⁴⁶ « L'épicurisme était un système trop fermé pour pouvoir comprendre dans toute sa largeur l'idée de progrès. Nous avons vu qu'il a contribué à la susciter ; il appartenait à des doctrines plus modernes de développer cette idée encore imparfaite et de communiquer à l'humanité une plus pleine conscience du travail intérieur qui sans cesse s'accomplit en elle. », *La morale d'Épicure*, page 170.

pas dans sa philosophie cette idée pleinement développée. Mais a-t-on prouvé quoi que ce soit dans ce reproche – sinon que l'on ne partait pas des mêmes principes ? Il reste que, aux yeux de Guyau, il existe sans doute une différence de contenu entre l'idée de progrès d'une part, et sa contradictoire, l'idée de décadence – l'une étant plus scientifique que l'autre. Mais, en l'état, dans *La morale d'Épicure*, Guyau n'avance guère d'argument permettant de justifier ses objections. À nos yeux, la teneur de la critique vise juste à manifester un désaccord – il ne s'agit pas d'une réfutation de l'épicurisme antique, même si Guyau a l'air de supposer que tel est le cas.

Bref, l'Antiquité ne pouvait pas développer l'idée de progrès d'après Guyau pour cette raison qu'elle prône un ascétisme incompatible avec le contenu du progrès. Il reviendra, selon lui, à l'épicurisme moderne, épuré de toute forme d'ascétisme, de développer l'idée de progrès, pour la joindre à celle d'amélioration. On ne manquera pas toutefois de remarquer que cette analyse vient nuancer l'analyse de l'idée de progrès : si le naturalisme conduit, d'après Guyau, *ipso facto* à l'idée de progrès, la teneur morale de cette idée demeure problématique tant qu'on s'en tient à un ascétisme. Il y a donc deux aspects dans l'idée de progrès : celle d'évolution (intellectuelle et technique) d'une part ; celle d'amélioration (morale) d'autre part. Si l'épicurisme antique a connu le premier, il faudra attendre la modernité pour développer le second.

La teneur de l'amour.

Nous verrons que Guyau critique fermement les genèses utilitaires du sentiment d'amitié – mais il est encore une critique qui porte, non plus sur la genèse du sentiment, mais sur le sentiment même.

L'amitié épicurienne dérive de l'intérêt : dans l'ami, nous voyons d'abord notre plaisir. Mais, même si Guyau n'opère pas textuellement cette critique, on est frappé de la ressemblance de la conception épicurienne de l'amitié avec l'amitié stoïcienne : le stoïcien, rappelons-le ne voyait dans l'ami que son intelligence, et même un écho de sa propre intelligence, indépendamment de sa personne. C'était là l'égoïsme de la *raison* propre aux stoïciens. Il semble bien que l'épicurisme tombe dans le même travers : là encore, il s'agit bien d'égoïsme, cette fois-ci des *sens*, mais qui interdisent toujours de considérer autrui *pour lui-même*. L'amitié antique semble souffrir d'un vice, qui est celui de l'*égoïsme* – de la raison ou de la sensation. On ne s'attache pas à l'autre, mais à sa résonance rationnelle ou agréable en nous – et à la capacité qu'a cette résonance de favoriser ou non notre liberté/notre ataraxie. En d'autres termes, même si la critique n'est pas explicite dans *La morale d'Épicure*, Guyau

donne, dans son analyse, tous les éléments pour penser l'analogie des doctrines stoïciennes et épicuriennes relativement à la nature de l'amitié.

Telles sont les critiques que Guyau adresse à Épicure, moins en tant que pensée utilitaire qu'en tant que pensée *antique*. Ces critiques montrent, qu'aux yeux de notre auteur, la doctrine d'Épicure a besoin d'être modernisée ; ce sera l'œuvre des penseurs anglais.

2.3.2.2 Critique du caractère métaphysique de l'épicurisme. Parenté avec l'idéalisme.

Si l'épicurisme est un naturalisme, et s'oppose à l'invocation d'une entité transcendante pour répondre au problème pratique, cela ne signifie pas qu'il ne fera jamais de métaphysique. Car pour Guyau, Épicure s'élève dans son système au-dessus du strict naturalisme qu'il avait commencé par défendre – et il y a, dans cet écart, matière à critiquer. Rappelons que par métaphysique, Guyau entend la spéculation qui prétendrait nous révéler la nature intime des choses.

Dans l'analyse guyalcienne des thèses métaphysiques chez Épicure, on peut repérer trois tendances :

- la première est celle de l'approbation, où notre auteur n'hésite pas à prendre parti ouvertement en faveur de la position épicurienne. Tel est le cas lorsque Guyau oppose la « métaphysique indépendante »⁷⁴⁷ des utilitaires (le naturalisme) à la théologie aliénante des religions ; opposition dans laquelle il tranche sans équivoque en faveur du naturalisme, sans pour autant en faire un point de départ *absolu*.

- la seconde consiste à refuser de statuer sur la vérité de la proposition métaphysique proprement dite, et de se contenter d'éprouver la solidité logique du système. Tel est le cas lorsque Guyau aborde ce qu'il nomme la théorie de la liberté chez Épicure, et qui consiste à placer le clinamen dans le pouvoir de l'atome même – théorie que Guyau qualifie de conséquente (et qui, à ce titre, peut être préférée à une théorie concurrente, tout aussi hypothétique), en refusant pourtant de se prononcer sur sa vérité proprement métaphysique⁷⁴⁸.

⁷⁴⁷ *La morale d'Épicure*, page 156.

⁷⁴⁸ « Au point de vue logique, sa doctrine nous paraît parfaitement justifiable ; elle est plus conséquente que celle de beaucoup de nos modernes. Est-elle pour cela la vérité ? L'*indéterminisme* représente-t-il plus exactement pour nous le fond des choses que le déterminisme ? c'est une tout autre question. Nous ne voulons pas tenter ici de résoudre le problème, nous avons voulu seulement l'élargir. [...] Hypothèse pour hypothèse, nous aimons cent fois mieux le clinamen épicurien que ce libre-arbitre vulgaire, réservé à l'homme », *La morale d'Épicure*, page 100.

- la troisième consiste enfin à critiquer la position métaphysique d'Épicure, non pour son inconsistance, mais pour le refoulement injustifié des hypothèses concurrentes qu'elle induit. Tel est le cas lorsque Guyau évoque le problème de la mort et de l'immortalité dans la philosophie d'Épicure, et qui lui paraît relever d'une attitude par trop dogmatique. Examinons en détail la nature des reproches guyalciens.

La finitude radicale comme hypothèse métaphysique.

Épicure, nous l'avons vu, condamne la crainte de la mort lorsqu'elle pourrait troubler notre ataraxie. C'est l'imagination en effet qui nous conduit à concevoir des divinités toutes puissantes qui s'empareraient de notre âme après notre mort ; dès lors, lutter contre les errements de l'imagination, c'est combattre la crainte de la mort. Or, comment résister à cette appréhension imaginaire, sinon en opposant une autre théorie de la mort, dans laquelle la mort, étant privation de sensation, n'entretient aucun rapport avec nous ? Nous sommes sensation, dit Épicure ; donc la mort ne nous affecte pas. Au point de vue physique, elle n'est rien d'autre qu'une dissolution matérielle – puisque nous sommes composés d'atomes, nous pouvons être décomposés. La théorie d'Épicure est un réalisme lucide quant à notre finitude : il n'y a rien au-delà de la sensation ; par conséquent, la crainte de la mort est une chimère puérile.

Non seulement Guyau considère que cette doctrine est cohérente au point de vue où Épicure se place⁷⁴⁹, mais il l'accrédite en reconnaissant sa pertinence relative⁷⁵⁰. Tout le problème vient précisément de la relativité du point de vue d'Épicure, qui n'entend pas lutter contre un certain genre de crainte contre la mort – mais contre toutes ses formes. Or, d'après Guyau, il existe une autre forme d'aversion, non plus imaginaire, mais rationnelle, et qui consiste à redouter une mort qui pourrait interrompre une œuvre avant son achèvement⁷⁵¹, « une crainte intellectuelle et virile où la raison a la part principale, et qui est plutôt l'horreur désintéressée de la mort qu'une crainte véritable »⁷⁵². Par-delà Épicure, donc, Guyau

⁷⁴⁹ « Au point de vue de la doctrine du plaisir pure et simple, la théorie d'Épicure est donc assez conséquente », *La morale d'Épicure*, page 122.

⁷⁵⁰ Guyau parle d'« une crainte puérile et lâche où l'imagination a le principal rôle » dont « Épicure a montré la vanité », *La morale d'Épicure*, page 125.

⁷⁵¹ « Plus on est courageux et fort, moins on craint la souffrance qui accompagne la mort, et cependant on peut redouter la mort même, qui ne vous atteint pas seul, mais anéantit la volonté aspirant au mieux, l'œuvre commencée. [...] Rien de plus navrant que de mourir dans une défaite, ou seulement quand l'issue du combat est incertaine ; au contraire les soldats meurent gaiement quand ils voient la victoire gagnée : ils se disent que du moins il n'ont pas perdu leur vie en la donnant. », *La morale d'Épicure*, page 124.

⁷⁵² *La morale d'Épicure*, page 125.

considère que la mort peut engendrer des craintes légitimes, relativement à la vie même. L'analyse d'Épicure apparaît donc comme incomplète⁷⁵³.

Mais, plus important encore, la nature de l'argumentation épicurienne sur la dissolution et l'absence de sensation après la mort peut avoir des effets déprimants – et gêner l'émergence d'autres hypothèses métaphysiques. Or, pour Guyau, la dissolution épicurienne exclut sans vraiment argumenter d'autres hypothèses concurrentes possibles (dont celle de l'immortalité), et même préférables, au point de vue épicurien⁷⁵⁴. L'espérance d'une immortalité de l'âme est donc, chez Guyau, indirectement réinvestie, non pas à la manière d'un postulat de la raison pratique (comme chez Kant), mais d'une simple hypothèse que l'on est libre de soutenir ou non⁷⁵⁵. L'écart avec le matérialisme strict d'Épicure ou l'espérance postulée de Kant est d'abord d'ordre méthodologique : il s'agit seulement d'invalider les doctrines *exclusives*, dogmatiques. Or, en matière de métaphysique, c'est l'élargissement des points de vue qui importe ; le seul vice, outre l'inconséquence, réside dans l'absolutisme qui restreint le champ des possibles :

« Ici la voie aux hypothèses et aux utopies métaphysiques est ouverte. »⁷⁵⁶

On comprend mieux alors le reproche précédemment formulé contre les épicuriens, et qui consistait à désavouer l'impersonnalité de leur bien : c'est qu'ils objectivaient de la sorte un bien qui n'est au fond *qu'hypothétique*. Le bien, pour Guyau, par définition métaphysique, doit être et rester hypothétique. Sur ce point, la doctrine de notre auteur peut être comprise comme un platonisme renversé (Platon, au livre VI de la *République*, présentait au contraire le Bien comme anhypothétique, au-delà de toute essence) et un kantisme renouvelé (l'hypothèse métaphysique n'a rien de transcendantal, elle est simplement une maxime, l'œuvre de la subjectivité individuelle). Enfin, l'élargissement de la métaphysique aux hypothèses individuelles interdit aux naturalistes d'interdire les spéculations – pourvu qu'elles ne contredisent pas l'état actuel des connaissances. C'est donc que toutes les hypothèses

⁷⁵³ « Il y a deux craintes de la mort très différentes, qu'Épicure n'a pas distinguées : une crainte puérile et lâche où l'imagination a le principal rôle, une crainte intellectuelle et virile où la raison a la part principale, et qui est plutôt l'horreur désintéressée de la mort qu'une crainte véritable. Épicure a montré la vanité de la première, non de la seconde. », *La morale d'Épicure*, page 125.

⁷⁵⁴ « Au point de vue même de l'épicurisme, l'espérance est une consolation qu'il ne faut pas s'enlever à soi-même [...] Cette croyance est une source de bonheur qui n'est pas à dédaigner », *La morale d'Épicure*, page 126.

⁷⁵⁵ « On peut demander à ne pas périr, on peut souhaiter, sans y compter absolument, une existence qui soit en progrès sur celle-ci ; on peut penser que la mort est un pas en avant, non un brusque arrêt dans le développement de l'être ; on peut enfin espérer ne pas y perdre, comme en un naufrage, toutes les richesses intérieures qu'on a amassées, mais traverser la mort en emportant glorieusement le monde de pensées et de vouloirs généreux qu'on a créé en soi. », *La morale d'Épicure*, page 126.

⁷⁵⁶ *La morale d'Épicure*, page 126.

métaphysiques ne se valent pas, certaines étant plus probables que d'autres ; autrement dit, l'émission des hypothèses métaphysiques opère sous la surveillance de la raison. Somme toute, la doctrine de la dissolution atomique d'Épicure n'est guère qu'une hypothèse métaphysique, scientifiquement justifiable ; mais elle devient injustifiable lorsqu'elle prétend se substituer à toutes les autres hypothèses possibles : l'hypothèse se change en thèse métaphysique, et, se prévalant de connaître la nature des choses, limite le domaine du possible. Telle est la lacune du système d'Épicure contre laquelle Guyau nous met en garde, en nous invitant à une ouverture métaphysique.

L'immortalité au point de vue axiologique : objection de Nietzsche, réponse de Guyau.

Il nous semble toutefois que Guyau accorde peut-être beaucoup au désir d'immortalité – et ses arguments, lorsqu'ils portent sur la défense de l'hypothèse de l'immortalité, nous paraissent nettement moins convaincants que lorsqu'ils illustrent le naturalisme radical d'Épicure. À ce titre, ne peut-on pas porter un soupçon nietzschéen sur la philosophie de Guyau ? Ce soupçon serait le suivant : ne peut-on pas diagnostiquer ici la résurgence de cette « *impudente* doctrine de l'immortalité personnelle »⁷⁵⁷ que chacun, par hypothèse, peut s'auto-accorder – laquelle résurgence reposerait, d'après Nietzsche, sur une axiologie d'inspiration ascétique ?

La question est : n'y a-t-il pas toujours, dans l'hypothèse d'une vie après la mort, une tendance pathologique à la calomnie de cette vie présente (le monde de la sensation) ? Autrement dit, n'y a-t-il pas dans cette idée d'une vie éternelle un risque de renversement des valeurs en faveur de l'immortalité, du « néant » ? L'immortalité n'est-elle pas toujours une négation de la vie réelle, de la vie de sensation ? Nietzsche, au §58 de *l'Antéchrist*, affirme que tel est le cas ; et pour ce faire, il invoque les doctrines d'Épicure et de Lucrèce, les réhabilitant précisément là où Guyau les critiquait⁷⁵⁸. On sait que Nietzsche adopte une position typiquement épicurienne de la mort : dans le Prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*⁷⁵⁹, il fera cette promesse au funambule sur le point de mourir et craignant le diable :

⁷⁵⁷ Nietzsche, *L'Antéchrist*, §41, page 94.

⁷⁵⁸ *L'Antéchrist*, pages 126-127 : « La manière furtive des cagots, la clandestinité des conventicules, des notions sinistres comme l'enfer, comme le sacrifice des innocents, comme l'*unio mystica* dans le sang qu'on boit, surtout le feu lentement attisé de la vengeance, de la vengeance des tchandalas – voilà ce qui s'est rendu maître de Rome, cette même espèce de religion à laquelle déjà Épicure avait fait la guerre dans sa forme préexistante. Qu'on lise Lucrèce, pour comprendre *ce* qu'Épicure a combattu, *non pas* le paganisme, mais "christianisme", j'entends la corruption de l'âme par la notion de faute, de châtement et d'immortalité. – Il combattait les cultes *souterrains*, carrément tout le christianisme latent, - nier l'immortalité était alors déjà une véritable *rédemption*. »

⁷⁵⁹ Prologue de *Zarathoustra*, §6, page 29.

« Sur mon honneur, ami, cela n'existe pas, ce dont tu parles : il n'existe ni diable ni enfer. Ton âme sera plus vite morte encore que ton corps : ne crains plus rien maintenant. »

La raison de cette radicalité épicurienne de Nietzsche s'origine dans la conscience d'un danger : celui de voir les prêtres utiliser l'idée d'immortalité pour satisfaire leur soif de puissance, et se venger du monde réel⁷⁶⁰. Autrement dit, l'analyse de Nietzsche se situe au sein d'une enquête sur les conditions d'émergence des valeurs morales ; dans ce contexte, l'immortalité est un instrument du ressentiment.

Mais est-ce à dire que l'idée d'immortalité est une idée intrinsèquement nuisible – que la promouvoir est un blasphème de la terre ? La question mérite d'être posée. Pour notre part, nous ne sommes pas assuré qu'on puisse fournir une réponse axiologique définitive. Rien n'interdit un usage sain (promouvant la vie sensible) de l'immortalité. Que l'idée de *l'enfer* soit foncièrement dangereuse, nous pouvons le concevoir ; et Guyau s'accorderait sans doute avec Nietzsche sur ce point. Mais pour la notion d'*immortalité*, nous avouons que nous ne saurions trancher absolument. À l'instar de Guyau, nous pensons que c'est *l'usage* de cette hypothèse qui lui confère sa teneur morale : ce qui est lâcheté pour l'un pourra être fortifiant pour un autre.

Il nous semble que le mérite de Guyau est de poser clairement la question de l'immortalité, en tentant de la rendre indépendante de toutes les associations religieuses – contrairement à Nietzsche, qui, au contraire, l'insère dans une axiologie religieuse. Pourquoi l'immortalité ne pourrait-elle pas servir à renforcer l'amour pour cette vie ? L'immortalité n'est pas forcément une fuite hors de l'existence – elle peut servir cette existence même, en inspirant la confiance dans ses actions, et une sérénité que la considération de l'indifférence de la nature pourrait troubler. En ce sens, on pourrait presque poser la question en des termes psychothérapeutiques : l'idée d'immortalité personnelle aide-t-elle le développement harmonieux de la personnalité – ou bien la gêne-t-elle ?

En revanche, il est un autre aspect de l'idée d'immortalité personnelle que critique Nietzsche et qui frappe de plein fouet cette hypothèse métaphysique proposée dans *La morale d'Épicure* et soutenue dans *L'irréligion de l'avenir* : nous voulons parler de la valeur d'*égalité* contenue dans cette idée, et vilipendée par Nietzsche comme étant une « idée

⁷⁶⁰ Nietzsche, « Les notions d'“au-delà”, de “Jugement Dernier”, d'“immortalité de l'âme”, d'“âme” même : ce sont des instruments de torture, ce sont des systèmes de cruauté qui ont permis au prêtre de devenir maître et de le rester... », *L'Antéchrist*, §38, page 89.

moderne »⁷⁶¹. Concernant la notion d'égalité, il ne fait pas de doute que la position même du problème par Guyau le soumet à la critique nietzschéenne : notre auteur autorisant quiconque à proposer son hypothèse métaphysique (son immortalité personnelle, en fin de compte), à condition seulement qu'elle ne soit pas anti-scientifique, il légitime un état d'égalité de droit des auteurs des hypothèses métaphysiques. Nous l'avons déjà signalé, on ne trouve aucun équivalent chez Guyau du *pathos* de la distance nietzschéen – nous le voyons ici confirmé.

Il reste un dernier argument contre l'hypothèse de l'immortalité de l'âme : bien loin de révéler un renoncement à l'égoïsme, l'immoralité exacerbe l'amour-propre jusqu'à son degré le plus élevé. Ce raisonnement, que Guyau connaissait⁷⁶², est redoutable, car il invalide complètement la portée morale que l'on pouvait attribuer à l'immortalité, qui consistait à en faire la contrepartie d'une existence désintéressée – portée morale que Guyau tendait précisément à reconnaître à l'immortalité⁷⁶³ ! La controverse porte donc sur un point précis : l'immortalité est-elle un symptôme de l'inflation pathologique de l'égoïsme (telle qu'elle a été favorisée par le christianisme, notamment) ? Ou bien est-elle le signe d'une « récompense » que le moi s'auto-accorderait comme rétribution d'une existence juste ? Remarquons que posée en ces termes (et Guyau la pose en ces termes), la question de l'immortalité n'est pas proprement morale : car une action est-elle morale si elle attend une récompense, comme un « droit » ? Guyau ne le pense pas ; et dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, il fera la critique formelle de cette conception de l'action morale qui n'agit qu'en vue d'une récompense. C'est dire que, dans ce texte, Guyau ne se met pas en position avantageuse : la consolation à laquelle prétend l'individu qui ose l'hypothèse métaphysique d'immortalité a non seulement peu de valeur sensible par définition, mais elle a encore bien peu d'épaisseur morale.

⁷⁶¹ « Que chacun, en tant qu'« âme immortelle », soit à égalité avec chacun, que, dans l'ensemble de tous les êtres, le « salut » de *chaque* individu puisse prétendre à une importance pour l'éternité, que de petits cagots et des détraqués aux trois quarts puissent s'imaginer que les lois de la nature soient constamment *violées* pour leurs beaux yeux, - on ne saurait stigmatiser avec assez de mépris un tel excès des égoïsmes de tout acabit poussés jusqu'à l'infini, jusqu'à l'*impudence*. Et pourtant, c'est à *cette* pitoyable flagornerie de la vanité personnelle que le christianisme doit sa *victoire*, - c'est avec cela qu'il a *gagné* à sa cause justement tout ce qui est raté, tout ce qui est porté ç la sédition, tout ce qui est déshérité, toute la lie et le rebut de l'humanité. Le « salut de l'âme » – traduction allemande : « le monde tourne autour de *moi* »... Le poison de la doctrine : « égalité de droits pour tous » – c'est le christianisme qui l'a semé au premier chef par principe ; le christianisme a livré une guerre à outrance, issue des recoins les plus secrets des mauvais instincts, à tout sentiment de respect et de distance d'homme à homme, c'est-à-dire à la *condition* de l'élévation et de la croissance de la culture – il s'est servi du *ressentiment* des masses pour forger son *arme principale* contre nous, contre tout ce qui est noble, gai, généreux... L'« immortalité » accordée à Pierre et à Paul a été jusqu'à ici le plus grand, le plus astucieux attentat contre la *noblesse* de l'humain. », Nietzsche, *L'Antéchrist*, §43, page 96.

Rappelons que par « idée moderne », Nietzsche entend la relève réactualisée des valeurs traditionnelles, et notamment le refus de toute hiérarchie (l'égalitarisme) d'une part, le refus de toute souffrance (l'hédonisme) d'autre part.

⁷⁶² « Vouloir éterniser l'individu, plus ou moins physique jusque dans son moral, c'est aux yeux du savant, un dernier reste d'égoïsme. », *L'irrégion de l'avenir*, page 461.

⁷⁶³ « Ceux qui sont désintéressés ou qui croient l'être ont plus de raison de se confier en la justice de la nature ; le *moi* qui s'est assez élargi aurait droit de ne pas périr. », *La morale d'Épicure*, page 126.

Toutefois, nous pensons que même si Guyau pourrait répondre de manière plus nuancée à l'objection (notamment en évacuant l'idée de *droit*, qui implique une récompense ; et c'est ce qu'il tente dans *L'irréligion de l'avenir*, pages 449 et ss.), il reste que le *désir* d'immortalité en tant que tel n'est jamais interrogé par Guyau. Nous pensons que le nœud du problème se situe là : Guyau part de ce désir qu'il considère comme une donnée naturelle et quasiment anthropologique ; et il légitime même la victoire historique du christianisme sur l'épicurisme⁷⁶⁴ ; mais il n'interroge pas ce sentiment en tant que tel, il ne demande pas s'il n'est pas, au fond, qu'une illusion. Pourquoi la finitude radicale de notre existence ne suffirait-elle pas ? Pourquoi l'immortalité serait-elle un besoin pratique qui justifierait le dépassement de l'anéantissement épicurien ?

À cette difficulté, nous pensons que Guyau n'oppose pas de réponse rationnelle – mais une expérience affective : celle de *l'angoisse* devant la disparition d'un être aimé, et dont on ne peut admettre la disparition définitive⁷⁶⁵. Ainsi, l'immortalité telle que la soutient Guyau (à titre d'hypothèse métaphysique, rappelons-le) serait moins personnelle à proprement parler et primitive que déduite de l'amour pour *autrui*, en tant qu'il entre dans la composition du moi (mais d'un moi *élargi*) : il ne s'agit pas de récompenser une existence morale, mais de la renforcer en intégrant ses conditions d'expansion (l'amour, ou attachement, pour une personne). Cette expérience, assurément, lave cette hypothèse de tout soupçon égotiste ; elle est également une belle exemplification de l'amour personnel et d'attachement, tel que les stoïciens et épicuriens ne pouvaient la comprendre. Cette expérience révèle encore l'inquiétude, pour ne pas dire l'angoisse de notre auteur devant cette indifférence de la nature qu'il ne pouvait contempler sans frayeur. Mais, pour autant qu'une expérience puisse expliquer une doctrine, elle ne suffit pas à la fonder ; aussi invoquer l'immortalité et les hypothèses métaphysiques pour affronter cette suprême indifférence de la nature n'est-il pas, ultimement, le dernier recours d'un esprit mélancolique à qui il reste juste assez de courage pour affronter la réalité – et s'en détourner ? Certes, l'immortalité n'est *qu'une* hypothèse métaphysique – mais quelle nécessité y a-t-il d'émettre des hypothèses métaphysiques quand le néant suffit ? Telle est finalement la dernière objection, nietzschéenne, que l'on pourrait adresser à la doctrine de Guyau, à son inquiétude bien compréhensible, ainsi qu'à sa

⁷⁶⁴ « Épicure et Lucrèce ont déjà l'esprit scientifique et positiviste des utilitaires modernes, et c'est là ce qui fait leur force. Ce qui fit leur faiblesse pratique en face du christianisme, c'est la persistance avec laquelle ils affirmaient notre anéantissement final et la réalité de la mort. L'humanité, malgré tout, veut être immortelle. », *La morale d'Épicure*, page 11.

⁷⁶⁵ « Tant qu'il s'agit de soi, on peut encore marcher légèrement au sacrifice. Mais la mort pour les autres, l'anéantissement pour ceux qu'on aime, voilà ce qui est inacceptable pour l'homme, être pensant et aimant par essence. », *L'irréligion de l'avenir*, page 462.

résolution, peut-être trop consolante. « Même le plus courageux d'entre nous n'a que rarement le courage de ce qu'il *sait* vraiment... » écrit Nietzsche dans *Le crépuscule des idoles*⁷⁶⁶ ; il semblerait que dans le cas de l'hypothèse de l'immortalité, Guyau n'ait pas été à la hauteur du naturalisme qu'il prônait, au nom d'un bel affect, certes (l'amour pour une personne), mais qui trahit une forme de mélancolie, et peut-être de la lâcheté.

En dernière analyse, Guyau et Nietzsche s'opposent de manière radicale sur le problème de l'immortalité :

- Nietzsche considère que l'idée d'immortalité est axiologiquement déterminée, Guyau estime quant à lui que le désir d'immortalité est naturel et légitime.
- Nietzsche pense que l'immortalité est la manifestation paroxystique de l'égoïsme, Guyau montre qu'elle pouvait être la traduction de l'amour personnel.
- Nietzsche soupçonne l'immortalité d'être nourrie de ressentiment, Guyau juge qu'elle peut servir la vie.

Si l'enquête de Nietzsche nous paraît pertinente pour soupçonner les associations axiologiques de concepts en apparence purement idéaux, les analyses de Guyau conduisent à l'idée que l'hypothèse d'une immortalité sans ressentiment ni égoïsme est *possible*. Il reste que les conditions d'émergence de cette conviction sont essentiellement affectives – mais c'est peut-être là, paradoxalement, l'une des forces de la théorie métaphysique de Guyau, que de laisser l'affectivité s'exprimer sous forme d'hypothèse au service de l'existence. La métaphysique, en sus d'être le domaine du conditionné, est aussi celui où l'affectivité trouve l'occasion d'une manifestation possible dans le domaine moral. Guyau, loin d'absolutiser un fait d'expérience, le relativise lui-même comme hypothèse métaphysique. Ainsi, théorisant la propre subjectivité en matière métaphysique, Guyau renforcerait de la sorte son propre système – avec cette limite que nous avons signalée, laquelle consiste à avoir *besoin* de l'hypothèse métaphysique pour supporter le spectacle de la réalité. La réponse que pourrait faire Guyau à cette objection serait la suivante : qui pourrait supporter le brut spectacle de la réalité, l'indifférence de la nature ? Nietzsche répondrait qu'il s'agit là d'une *épreuve* – et peut-être de l'épreuve suprême : jusqu'où l'existence peut-elle accepter l'incorporation de la vérité ?

⁷⁶⁶ *Crépuscule des idoles*, Maximes et flèches, §2, page 121.

Conclusion sur la critique métaphysique d'Épicure par Guyau. Critique générale des morales *a priori* et *a posteriori*.

Nous voyons que le sens de la critique métaphysique adressée à Épicure repose sur son prétendu *dogmatisme*. L'épicurisme est coupable, aux yeux de Guyau, du même défaut que l'idéalisme, lequel consiste à objectiver des hypothèses. À ce titre, on remarquera que ce que Guyau apprécie dans le naturalisme épicurien est précisément *l'élargissement* des vues qu'il permet ; et ce qu'il lui reproche est son rétrécissement (son dogmatisme au sujet de la question de la mort). On comprend donc que, malgré nos propres réserves, Guyau demeure ici cohérent avec sa propre doctrine : il s'agit moins de critiquer une thèse que de critiquer les situations de blocage provoquées par la réification d'une thèse métaphysique. C'est donc sur fond de scepticisme qu'opère la critique métaphysique de Guyau : il s'agit d'élargir les problèmes métaphysiques, en interdisant toute thèse intolérante. La critique d'Épicure est un véritable plaidoyer en faveur de la multiplicité irréductible des hypothèses métaphysiques.

Du reste, il nous semble que cette critique ne vaut pas seulement pour la doctrine d'Épicure, mais encore pour ses avatars modernes ; et même pour la tradition concurrente, la morale idéaliste. Aucune tradition n'a vraiment tracé la ligne de partage qui sépare la physique des mœurs des hypothèses métaphysiques ; or, si la physique des mœurs est, à l'instar des sciences naturelles, une discipline objective, la métaphysique est quant à elle tout à fait libre. La morale repose sur une dichotomie qu'aucune tradition n'a clarifiée, si bien que toutes se sont révélées *dogmatiques*, soit dès le départ (idéalisme), soit au terme de leur développement (naturalisme). Chaque tradition a pris son domaine d'investigation privilégié (la métaphysique ou la nature) pour centre et mesure de la morale, ignorant que c'est la morale elle-même qui souffre de cette dichotomie.

Dès lors, nous voyons se dessiner une exigence essentielle que l'*Esquisse* thématise dès les premières pages de la *Préface* : soigneusement distinguer le domaine *positif* du domaine *métaphysique*, ainsi que les exigences méthodologiques qui reviennent à chaque partie de la morale. L'analyse des traditions historiques, de leur apport, de leurs lacunes, fournit les éléments qui permettent de problématiser une morale d'avenir – le problème de la morale est donc celui d'une discipline qui constitue un *no man's land*, qui est à la fois ouverte à l'investigation métaphysique et à l'inspection naturaliste. C'est parce que les moralistes n'ont pas considéré jusqu'à présent la morale comme étant au carrefour de plusieurs exigences méthodologiques qu'ils ont versé dans l'écueil du dogmatisme, du préjugé. Il faut donc restituer à la morale sa complexité pour échapper à ses écueils historiques.

2.3.2.3. Critique du caractère utilitaire de l'épicurisme. Parenté avec les utilitaires modernes.

Deux critiques sont encore adressées par Guyau à l'épicurisme – qui visent désormais non plus l'aspect antique ou métaphysique du philosophe du Jardin, mais sa dimension proprement *utilitaire*. Parmi ces critiques, l'une porte sur la dérivation des vertus de l'intérêt, dont Guyau va montrer l'insuffisance ; l'autre, plus radicale, porte sur la nature même de l'hédonisme.

Faiblesse de la logique de l'intérêt pour rendre raison de l'amitié.

Nous avons vu que Guyau présentait trois genèses différentes de l'amitié – relais si important pour les épicuriens dans la quête de l'ataraxie, qu'il s'identifie au bonheur même⁷⁶⁷. Il est remarquable, comme nous l'avons déjà noté, que Guyau mette en relation ces genèses avec les tentatives d'explication modernes (le contrat, l'association des idées tirée de l'habitude). Le but est à chaque fois le même : tenter de produire du désintéressement à partir de l'intérêt, et de lui seul.

Pour Guyau, la question est condamnée à l'aporie par la manière dont elle est posée : l'intérêt, seul motif que reconnaissent les utilitaires, ne peut engendrer le désintéressement sous la loi de l'intérêt, car l'effet de sacrifice contredirait le principe même de la morale hédoniste. La tension que l'on repère entre l'origine intéressée de l'amitié et son effet supérieur, et qui semble ôter aux yeux de Guyau la valeur de ce sentiment⁷⁶⁸, est en réalité une difficulté⁷⁶⁹ qui paraît insurmontable.

Car si cette amitié se fonde sur un contrat, c'est encore l'intérêt qui le conclut ; et si les intérêts se séparent, le contrat devient caduc : « l'intérêt, qui [...] a formé [le contrat], pourra le rompre d'un moment à l'autre »⁷⁷⁰. On trouve là le même genre de critique chez Spinoza, pour qui la formation de la société civile ne saurait procéder d'un contrat, en raison de l'absence du caractère obligatoire du contrat : tant que j'ai intérêt à coopérer, je maintiens le contrat ; mais si je n'ai plus intérêt à coopérer, alors je casse le contrat, au nom de mon intérêt. Il en va de même dans la critique guyalcienne de la genèse de l'amitié par l'intérêt :

⁷⁶⁷ « L'amitié est, comme la vertu, un moyen si efficace du bonheur qu'elle se confond entièrement avec le bonheur même. », *La morale d'Épicure*, pages 134-135.

⁷⁶⁸ « Seulement, ce qui ôte beaucoup de prix à cette tendresse un peu en dehors, c'est de penser qu'elle a pour principe la recherche du bonheur personnel. À mesure que l'épicurisme se développa, on sentit mieux cette contradiction entre le caractère élevé de l'amitié et l'origine assez basse que lui attribuait Épicure. », *La morale d'Épicure*, pages 136-137.

⁷⁶⁹ « Mais comment concilier avec le principe de l'intérêt l'amitié conçue comme vraiment désintéressée ? C'était là une tâche difficile. », *La morale d'Épicure*, page 137.

⁷⁷⁰ *La morale d'Épicure*, page 138.

celui-ci peut faire et défaire l'amitié ; l'amitié doit être soumise, par principe, aux lois de l'intérêt ; et ainsi, il n'y a point d'amitié durable et obligatoire⁷⁷¹.

Car si cette amitié se fonde sur une habitude, et que les intérêts liés par habitude sont considérés comme liés par nature, par l'effet de l'association des idées expliqueront Mill et Bain, cette association imaginaire des intérêts est encore une fois peu solide : ce que l'intérêt a formé par habitude, ne peut-il pas le défaire ? D'autant que cette conception de l'amitié souffre d'un autre vice aux yeux de Guyau : celui de considérer l'amitié comme un effet *mécanique* de la vie en commun, de la considérer comme un phénomène *passif* dans lequel la volonté de l'individu n'intervient pas de manière active – et finalement, de ne pas distinguer entre les choses et les personnes⁷⁷², finissant par assécher le concept d'amitié. À supposer, par conséquent, que les utilitaires expliquent correctement l'amitié, celle-ci sort considérablement appauvrie de ces analyses.

On le voit, Guyau place les genèses sensualistes dans une alternative peu confortable : soit elles sont impuissantes à rendre compte du phénomène d'amitié durable, soit elles en appauvrissent considérablement le contenu. L'intérêt est insuffisant pour rendre raison de ce phénomène si noble qu'est l'amitié. Le problème des utilitaires est donc bien un antagonisme, du point de vue même où ils se placent : « L'Épicurien a besoin de l'amitié, et l'amitié elle-même a besoin, pour subsister, de désintéressement : voilà bien la difficulté »⁷⁷³ - nous ajouterons, au terme de l'analyse, voilà bien la difficulté *indépassable*.

L'ultime critique que Guyau adresse à Épicure s'apparente à une critique radicale de la pensée utilitaire en général – non seulement antique, mais moderne également. Nous allons voir comment cette critique peut s'entendre comme une réhabilitation de l'idéalisme.

La recherche du plaisir replacée dans l'évolution de l'homme.

⁷⁷¹ « Le principal défaut de ce pacte amical imaginé par les Épicuriens, c'est qu'il n'a vraiment pas de caractère obligatoire ; si on demande quelle est sa raison d'être, il n'en peut avoir d'autre que la recherche du bonheur : il n'aura donc pas non plus d'autre raison de durée. », *La morale d'Épicure*, page 138.

⁷⁷² « On peut reprocher à cette troisième théorie d'être encore incomplète, de considérer l'amitié comme trop passive, d'y faire la part trop grande au mécanisme de l'intérêt et de l'habitude, de ne pas distinguer entre les choses et les personnes, entre les hommes et les chevaux ou les chiens. », *La morale d'Épicure*, page 140.

⁷⁷³ *La morale d'Épicure*, page 133.

La critique de Guyau porte sur la nature même du principe épicurien, le plaisir. Si Épicure est conséquent dès lors qu'il se donne le plaisir comme fin, il n'en demeure pas moins que la détermination même du plaisir comme principe n'est pas sans poser de difficulté : revenant aux conditions d'élaboration de ce principe, Guyau repère dans la recherche du plaisir un mouvement naturel, mais déterminé dans le cours de l'évolution : celui de *l'enfance*. L'enfance est, pour notre auteur la période de l'hédonisme, où la vie apparaît comme un jeu, et où la crainte de la mort n'est guère présente⁷⁷⁴. De même, les peuples dits primitif (ou peuples enfants), où la pensée est peu développée, sont naturellement épicuriens, et peu soucieux de mourir : l'existence y est considérée sans sérieux et sans gravité⁷⁷⁵.

Guyau replace donc l'hédonisme dans l'histoire de l'évolution naturelle de l'homme : l'enfance de l'individu comme de l'humanité est épicurienne. Or, cette philosophie d'enfant (au sens d'un génitif objectif et subjectif) porte en elle des critères d'appréciation de la vie (des valeurs, pourrait-on dire) : la vie est vécue comme un jeu ; et par conséquent, la perte de la vie n'est pas un grand événement. Cette inscription de l'épicurisme dans la nature humaine est, sans conteste, une légitimation même de cette doctrine : Épicure avait raison de voir dans la recherche du plaisir une inclination *par nature* et *antérieure à la raison*. La théorie d'Épicure n'est donc pas absolument fausse en son principe – en un sens, on peut même dire qu'elle est vraie. Mais cette vérité même est, nous allons le voir, *relative*. Enfin, l'enfant ne se préoccupe pas du passé, il ne s'en nourrit pas : il l'oublie à mesure qu'il passe⁷⁷⁶. Guyau énonce ici la cause pour laquelle les Anciens, peuple encore enfant à ses yeux comme à ceux de tous les positivistes, n'ont pas développé l'histoire comme science positive : davantage préoccupés par le présent que par le passé, ils considéraient le monde à la manière d'un jeu ; Héraclite ne comparait-il pas les pensées des hommes aux osselets avec lesquels jouaient les enfants ? Dans le *Timée*, Platon ne met-il pas dans la bouche d'un prêtre égyptien cette idée que les Grecs sont des enfants – et qu'il n'est point de vieillard en ce pays ? Si le jugement

⁷⁷⁴ « L'enfance est l'âge où l'on attache dans la vie le plus d'importance au plaisir et à la peine, où le désintéressement n'est pas à longue portée, où il est difficile de se dévouer longtemps, où il faut, avant tout, se nourrir, se mouvoir, vivre enfin : l'enfant est par nature assez épicurien. Eh bien, les enfants appréhendent comme d'autres et plus que d'autres le "mauvais quart d'heure" ; mais, pour ceux que cette souffrance momentanée n'effraye pas trop, la mort en elle-même n'offre rien de très redoutable. », *La morale d'Épicure*, page 122.

⁷⁷⁵ « Chez toutes les nations primitives, où l'homme pense peu et ne songe guère qu'à jouir, où le plaisir est le bien suprême, où boire et manger sont les choses les plus douces, on craint peu ou point la mort, on s'y offre gaiement, sans souci. La vie apparaît comme un jeu plus ou moins divertissant, sans rien de sérieux, de grave, rien qui s'impose à l'esprit et vous arrête, rien de respectable et de sacré. », *La morale d'Épicure*, page 123.

⁷⁷⁶ « Nos efforts passés eux-mêmes nous engagent ; nous ne voulons pas qu'ils soient vains : l'homme n'est pas comme l'enfant, qui n'a devant lui que l'avenir, et qui peut en faire bon marché ; il a tout un passé avec lequel il lui faut compter, et qui le pousse en avant. », *La morale d'Épicure*, page 124.

évolutionniste de Guyau peut être contesté, le constat, en revanche, s'appuie sur une idée que les Grecs eux-mêmes accrédaient. En ce sens, la philosophie d'Épicure est le rejeton naturel de la Grèce qui l'a vue naître.

Le problème est que la période de l'enfance ne dure qu'un temps ; et qu'après l'enfance arrive l'état adulte. Pour Guyau, il ne fait pas de doute que l'enfance doit être comprise comme un état transitoire, nécessairement tourné vers le passage à l'état adulte. L'évolution est *finalisée* vers l'âge mûr – les peuples qui ne sont pas civilisés ne le sont pas *encore* mais sont destinés à le *devenir*.

Or, le passage à l'état adulte change radicalement la nature de l'existence, et la philosophie qui en découle : l'homme vit alors pour une *idée*⁷⁷⁷, et place le plaisir au second plan : « il est peu d'épicuriens assez convaincus »⁷⁷⁸. Par voie de conséquence, la vie gravite autour de la réalisation de son idée, et il craint alors la mort qui viendrait empêcher l'achèvement de son œuvre. En d'autres termes, la vie devient chose *sérieuse*⁷⁷⁹, et l'homme devient *idéaliste*. Pour Guyau, il ne s'agit pas là d'une norme, mais d'un constat : les hommes mûrs *sont* idéalistes ; peut-on véritablement rendre compte de toute la trame de l'existence individuelle par la seule recherche du plaisir – ou bien ne faut-il introduire une idée directrice (une idée maîtresse pourrait-on dire) qui permette d'organiser la vie ? La pensée utilitaire seule ne suffit pas, d'après Guyau, à rendre compte du comportement humain : elle peut expliquer seulement l'enfance (et aussi l'enfance de l'humanité), mais non son passage à l'état adulte. Autrement dit, l'hédonisme n'est pas faux mais *partiel* : il s'occupe de l'enfant, mais non de l'adulte. Il est donc faux en tant qu'il est *exclusif* – on comprend mieux, par conséquent, le reproche guyalcien de dogmatisme : en posant le plaisir comme bien impersonnel, Épicure a fausement uniformisé l'existence humaine, sans voir que l'état adulte différerait radicalement de l'enfance. Tout se passe donc *comme si épicurisme et idéalisme étaient des incarnations philosophiques d'un âge moral* – incarnations qui, dans le déroulement successif et linéaire des âges, s'articulent strictement entre elles : d'abord un idéalisme abstrait, puis l'épicurisme en guise de réaction naturaliste, puis un idéalisme au service d'un idéal.

⁷⁷⁷ « Tout homme si humble qu'il soit, se propose dans la vie un but ; et ce but est lui-même plus ou moins humble, mais il est suffisant pour susciter en lui une énergie courageuse qui le porte au-dessus des obstacles de l'existence. [...] Chaque vie humaine s'attache d'ordinaire à une œuvre, qu'elle cherche à accomplir, à parfaire, et c'est pour cette œuvre qu'elle redoute surtout la mort. [...] Les gens qui travaillent pour une idée sont plus fréquents qu'on ne pense ; on en trouve partout, dans toutes les classes ; ce qui est rare, c'est que l'idée soit juste. Néanmoins cette idée, quelle qu'elle soit, explique toute l'existence de celui qui l'a conçue. », *La morale d'Épicure*, pages 123-124.

⁷⁷⁸ *La morale d'Épicure*, page 123.

⁷⁷⁹ « La vie, dans la plupart des cas, a une tout autre importance pour l'homme fait. À tort ou à raison, il cherche toujours dans la vie autre chose que le plaisir présent ou même à venir. » *La morale d'Épicure*, page 123.

On voit donc comment, pour Guyau, naturalisme et idéalisme forment le *tempo* du développement de la vie humaine, l'évolution de sa pensée de l'enfance à l'âge adulte. Les torts respectifs de ces deux doctrines ont trait à leur caractère exclusif. Pour le dire à la manière de Rousseau, l'idéalisme voit l'homme dans l'enfant, mais a compris les devoirs de l'homme mûr ; à l'inverse, le naturalisme comprend les mobiles de l'enfant, mais voit l'enfant dans l'homme. Le point important est que, pour Guyau, l'hédonisme propre au naturalisme est nécessaire mais temporaire, infantile, et de nature à être dépassé dans l'idéalisme, qui en est pour ainsi dire la finalité, la vérité. De même que l'idéalisme abstrait doit le céder à un naturalisme réactif, de même, l'épicurisme doit laisser la place à une existence guidée par des idées et des idéaux altruistes, et non plus simplement par la recherche du plaisir égoïste et solitaire.

Après l'épicurisme vient naturellement l'idéalisme : Guyau élargit le débat, en inscrivant les traditions morales dans une évolution dont chaque doctrine constitue un jalon. En ce sens, on peut bien soutenir que Guyau n'invente pas sa problématique morale : il la produit en combinant les éléments des doctrines épicuriennes et stoïciennes, en les articulant autour du concept d'évolution. Mais il ne suffit pas de poser l'idéalisme comme aboutissement du naturalisme, car la nature même de l'idéalisme est bouleversée par son origine hédoniste ; le vrai problème que va poser Guyau, et qui constitue le défi de sa philosophie morale est le suivant : comment faire surgir l'idéalisme du naturalisme ?

Le naturalisme procède d'une réaction contre l'idéalisme : de la même manière qu'un enfant se révolte légitimement contre l'idée tyrannique dont il ne comprend pas la portée, l'épicurisme a lutté avec raison contre toute forme d'abstraction – et a ramené le bien sur terre. Mais si le point de départ est pertinent, doit-il s'ensuivre que ce bien, le plaisir, doit constituer tout l'objet de la moralité ? Ce bien n'est-il pas amené à s'élargir, et à devenir *idée* – non plus idée abstraite, mais idée mûrie par le passé, idée qui sert de principe directeur à l'existence ? L'idéalisme abstrait le cède à une pensée utilitaire, sensualiste ; mais elle-même doit le céder à un idéalisme qui n'en est que l'évolution naturelle. La vérité relative de l'épicurisme est, pour Guyau, l'enfance ; sa fausseté consiste à évacuer toute autre finalité morale. Se trouve ainsi confirmée et étayée l'idée qu'Épicure a raison relativement, et ce n'est que lorsqu'il prétend avoir raison *absolument* qu'il a tort. À titre de simple hypothèse métaphysique, la pensée d'Épicure serait parfaitement juste, mais elle devient fausse dès qu'elle dépasse le stade hypothétique et prétend révéler la nature des choses.

L'enfance chez Guyau et Nietzsche.

Nous avons vu que Guyau refusait de considérer l'enfant comme une *fin* : l'enfant considère l'existence comme un jeu ; pour cette raison, ne plus s'adonner à ce jeu lui paraît peu de chose, et il ne craint donc pas la mort ; enfin, l'enfant est porté à vivre dans le présent, et à faire peu de cas des traditions et du devoir de mémoire. Or, ces caractères de l'existence sont des lacunes aux yeux de Guyau, et il entend y substituer une vie responsable, sérieuse, dans laquelle la mort est rationnellement crainte, et où le poids du passé est recueilli et assumé.

On trouve chez Nietzsche exactement le même constat – mais un jugement tout différent. Cette similitude et cette distance méritent notre attention.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*⁷⁸⁰, Nietzsche fait de l'enfant un symbole : celui de l'innocence du devenir et de la création de nouvelles valeurs. Alors que le chameau symbolise le poids des traditions et des valeurs morales que l'activité critique du lion parvient à rejeter au loin, il reste que seul l'enfant est à même de créer : l'enfant, « innocence et oubli », fait de l'existence un « jeu », une activité qui n'a pas de fin extrinsèque (« une roue qui tourne d'elle-même », sans viser l'état adulte) : l'enfant est « un oui sacré », une saine affirmation⁷⁸¹. Ainsi, pour Guyau comme pour Nietzsche, l'enfant est caractérisé par l'innocence de son activité, manifestée par le jeu ; par l'oubli également de tout ce qui peut alourdir la conscience.

Mais Nietzsche fait de l'enfant une *fin*, et non une transition : l'enfant comme dernière métamorphose de l'esprit constitue une critique de la pensée évolutionniste qui voudrait faire de l'enfant, un moyen, une simple transition vers l'état adulte. L'enfant est sans passé : c'est précisément ce qui fait sa capacité créatrice, pour l'auteur de *Zarathoustra*. L'oubli est, pour Nietzsche, une condition d'action ; lors que pour Guyau, la mémoire est un enrichissement du sens de l'existence. En d'autres termes, Nietzsche approuve dans l'image de l'enfance l'idée d'une affirmation gratuite, innocente, gratuite de la vie – en deçà de tous les poids et fardeaux qu'on voudrait faire porter à l'enfant, et qui finiront par le gagner étant adulte, lui donnant un air si grave, si triste, si sérieux. D'où la revendication, parfaitement cohérente chez Nietzsche, de la *bouffonnerie*⁷⁸² : elle est une évocation de la légèreté de la vie, contre ceux qui voudraient la responsabiliser, la rendre trop « sérieuse ».

⁷⁸⁰ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, partie I, Des trois métamorphoses, pages 39-41.

⁷⁸¹ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Des trois métamorphoses, page 41 : « Mais dites, mes frères, de quoi l'enfant est donc capable dont ne le fut pas le lion ? Pourquoi faut-il donc que le lion féroce devienne un enfant ?

L'enfant est innocence et oubli, un recommencement, un jeu, une roue roulant d'elle-même, un premier mouvement, un "oui" sacré.

Oui, pour le jeu de la création, mes frères, il est besoin d'un "oui" sacré : c'est sa volonté que l'esprit veut à présent, c'est son propre monde que veut remporter celui qui est perdu au monde. »

⁷⁸² Voir par exemple l'avant-propos de *Ecce Homo*, §2 : « je préférerais encore être un satyre plutôt qu'un saint », page 48.

Or, n'est-ce pas exactement ce qu'entreprend ici Guyau ? Considérant que le sens de l'enfance est finalisé par l'état adulte, que l'enfance en tant que telle est un défaut d'évolution, et donc que nous n'avons rien à apprendre d'elle, Guyau fait peser sur le jeu, l'innocence de l'enfance, une insuffisance qu'ils n'ont peut-être pas, et qu'il ne justifie guère. En termes nietzschéen, Guyau ne propose-t-il pas un idéal de *chameau* – idéal où le passé finit par dévorer celui qui le porte, idéal où la responsabilité d'exister ronge l'âme de celui qui se sent une dette envers l'existence même ? Pourquoi le sérieux et la gravité, l'emporteraient-ils en valeur sur le jeu – dont nous savons par ailleurs qu'il est l'activité que les enfants prennent par excellence au sérieux ? Pourquoi l'idéalisme de l'adulte l'emporterait-il sur les promesses sensualistes de l'enfance ? Voilà le genre de questions que notre philosophe ne pose pas – et qu'il présuppose réglées avant toute discussion.

De plus, nous nous éloignons ici des analyses de Nietzsche, il nous semble que Guyau homogénéise peut-être rapidement l'état adulte, présenté comme l'état de la responsabilité, du sérieux, de la mémoire – n'y a-t-il qu'une seule manière d'être adulte ; ou bien n'y en a-t-il pas plusieurs ? Invoquer l'infantilisme des peuples et individus qui ne se conforment pas au modèle de l'adulte grave et austère, n'est-ce pas une solution théorique bien aisée pour élaguer la multiplicité des modèles – au profit d'un idéal bien monotone ? N'est-ce pas, somme toute, une manière d'ériger une *norme*, et de dénier la possibilité d'autres idéaux ? Il se pourrait que Guyau, dans sa critique de l'épicurisme, reconduise la difficulté qu'il avait repérée dans l'idéalisme : à savoir l'exclusivité de la doctrine.

Il ne s'agit pas de trancher entre les positions de Nietzsche et de Guyau – mais juste de montrer en quoi ces auteurs convergent (la distinction entre l'enfance et l'état adulte ; ainsi que leurs caractérisations) et divergent (l'appréciation quant à la valeur de ces deux modes d'existence, dans une perspective vitaliste) ; et de faire voir que le soupçon nietzschéen éclaire, dans le texte de Guyau, ce qui s'apparente à des impensés, à des dogmes.

Nous voyons donc la critique guyalcienne réduire l'épicurisme à une philosophie pour enfant – réaction naturelle contre les abstractions d'un idéalisme inadapté à l'enfance, mais insuffisante arrivé à l'âge adulte. C'est ici que l'idéalisme prend naturellement le relais du sensualisme. L'antagonisme se résout en une différenciation de l'évolution de la pensée en deux stations nécessaires, calquées sur le développement de l'individu. Tout l'enjeu de la philosophie morale à venir sera de coordonner les exigences de la philosophie naturaliste et de la philosophie idéaliste, afin de faire sortir l'idéalisme d'un naturalisme – mais d'un

naturalisme *repensé*, car en l'état, et malgré la conséquence logique d'Épicure, les doctrines de l'intérêt sont impuissantes à ramener toute la morale à l'intérêt.

Bref, nous sommes partis de l'idéalisme, dont nous avons vu les difficultés logiques ; c'est pourquoi nous avons considéré, avec Guyau, les principes du naturalisme comme plus viables que ceux de l'idéalisme ; mais ces principes posés se sont encore révélés insuffisants, car ils cantonnent la morale à la sphère de l'enfance. L'enjeu de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* sera de proposer une théorie morale qui raffine le naturalisme épicurien, pour y inclure les éléments élevés de la théorie idéaliste. Le déplacement problématique initié par Guyau en matière morale consistera à emprunter aux doctrines épicuriennes et stoïciennes ce qu'il considère être leurs meilleurs éléments, épurés de leurs limites respectives, afin de proposer un *naturalisme* qui soit en même temps un *idéalisme*.

Mais avant d'étudier la réponse de Guyau, il nous faut vérifier que les auteurs modernes n'ont pas déjà répondu à cette question – car la pensée utilitaire anglaise est présentée comme le développement de l'épicurisme antique.

2.3.2.4 Conclusion sur La morale d'Épicure.

En dernière analyse, qu'est-ce qui ressort de l'exposition-critique de la morale d'Épicure par Guyau ?

Guyau lit Épicure comme l'initiateur d'une doctrine morale féconde et novatrice, dont il recherche les équivalents contemporains ; mais il le traite comme un moderne, aussi bien dans l'exposition élogieuse que dans la critique, car il estime trouver dans l'épicurisme une philosophie qui a su résister admirablement au temps.

Il ne fait pas de doute que, pour notre auteur, l'épicurisme a pour ainsi dire inventé la méthode scientifique : l'exigence naturaliste, combinée à la rigueur des raisonnements logiques, sont autant d'éléments que Guyau admire et qu'il reprendra à son propre compte. De même, l'irréligiosité de la physiologie épicurienne apparaît pour le philosophe lavallois comme une évolution majeure de la pensée, qui lui permet de sortir de son horizon mythologique pour entrer dans l'ère positive. Cet élément, lui aussi, sera repris – et l'on peut ainsi affirmer que l'œuvre sociologique de Guyau consacrée à la religion est profondément inspirée par l'épicurisme, ce qui fait de *L'irréligion de l'avenir*, sans doute, l'œuvre la plus positiviste de Guyau.

Si Guyau n'adhère pas toujours aux thèses épicuriennes, il en loue toujours, en revanche, l'esprit de conséquence, qui ne transige pas avec les « demi absurdités ». Ce point

lui tient particulièrement à cœur, car il voyait dans le stoïcisme une doctrine qui reculait devant les conséquences logiques de son propre raisonnement. À ce titre, l'épicurisme ancien comme moderne assainissent *logiquement* la pensée.

Il n'en reste pas moins que Guyau prend progressivement ses distances avec la doctrine d'Épicure. Sa théorie de l'amitié, par exemple, lui semble difficile à soutenir par le seul principe de l'intérêt ; quant à sa théorie de l'amour, elle lui paraît même impossible. Sa théorie de la mort, également, lui semble trop radicale – trop dogmatique. De manière générale, c'est le caractère *dogmatique* de la prescription morale qui gêne Guyau. Ensuite l'ascétisme de la doctrine d'Épicure cantonne la morale à être essentiellement une éthique individuelle, à portée asociale.

Enfin, quant à la doctrine du plaisir elle-même, elle ne rend pas raison, d'après Guyau, de la complexité et du sérieux du phénomène moral : c'est là le fond de la critique, et, sur ce point, l'objection est radicale. L'épicurisme est un premier moment logique, analogue au premier moment de l'existence, l'enfance ; mais ce moment doit être *dépassé*. C'est à ce stade qu'intervient l'idéalisme. Les idéalistes démarrent mal, pourrait-on dire, mais finissent bien : ils voient l'homme dans l'enfant quand il ne faudrait y voir que l'enfant ; à l'inverse, les utilitaires voient l'enfant dans l'homme, quand il faudrait sortir l'homme de l'enfant. Les logiques sont exclusives et c'est précisément ce qui gêne Guyau dans chacune de ces deux doctrines : on ne peut tirer logiquement le désintéressement de l'intérêt ; et, si l'on part du désintéressement, on procède illogiquement, à rebours de l'évolution naturelle de l'homme, car nous sommes enfants avant que d'être homme, et les enfants sont spontanément égoïstes.

Pour clore l'analyse des deux traditions morales, il nous faut désormais étudier l'épicurisme moderne, l'utilitarisme. Pour ce faire, nous n'aurons point besoin de revenir sur les mérites de la méthode naturaliste, déjà exposées dans *La morale d'Épicure*, mais sur les contributions proprement dites des penseurs modernes et leurs limites – qui permettront de saisir le point de vue à partir duquel Guyau élabore sa propre doctrine morale, ainsi que le déplacement problématique qu'il fait subir à cette question morale.

2.3.3 La pensée utilitaire moderne.

Qu'est-ce que la pensée moderne apporte à la morale utilitaire ? Ces apports sont-ils décisifs, et permettent-ils non seulement de réfuter l'idéalisme, mais encore d'asseoir une

théorie morale complète et conséquente – ou bien souffrent-ils des mêmes défauts que ceux que nous avons rencontrés dans la doctrine d'Épicure ?

Spécificité de l'analyse des utilitaires anglais.

Avant d'entreprendre l'étude des penseurs anglais, car ce sont les Anglais qui ont, au XIX^{ème} siècle, le plus développé la théorie utilitaire, il nous faut marquer la spécificité de ce courant de la théorie morale. Celui-ci nous paraît être porteur de deux particularités qui en rendent l'exposition et la critique délicates.

En premier lieu, le titre de l'œuvre qui leur est consacré, *La morale anglaise contemporaine*, ne doit pas nous induire en erreur : l'unité qui relie les Bentham, Mill et Spencer est moins forte que celle qui relie les partisans de la doctrine d'Épicure dans l'Antiquité. En fait, il est même assez fréquent de voir ces auteurs se contredire entre eux. En quoi *ces* morales peuvent-elle dès lors constituer *la* morale anglaise contemporaine ?

En second lieu, les penseurs anglais ont un mode de pensée particulier. L'Antiquité produisait des systèmes de morale logiquement conséquents ; cette qualité est aussi, d'après notre auteur, celle des philosophes classiques⁷⁸³, et qui est encore celle des français⁷⁸⁴ (on trouve chez Guyau une esquisse de théorisation des caractères philosophiques nationaux). Cependant, l'esprit de conséquence est moins présent chez les utilitaires anglais, qui perdent l'esprit logique sous l'effet de la subtilité de leur argumentation⁷⁸⁵ - à l'exception notable de Bentham. Cette caractérisation ne facilite pas les choses : à une pléthore d'auteurs, se rajoute

⁷⁸³ « Si nous n'avions en face de nous que des Hobbes ou des Spinoza, si l'école anglaise et surtout l'école utilitaire était représentée de notre temps par des génies aussi logiques, aussi rigoureux dans les paradoxes mêmes ; si elle était seulement représentée par des hommes comme Helvétius ou La Mettrie, capables de ne reculer, avec la logique française, devant aucune conséquence de leurs doctrines, notre tâche serait à vrai dire bien allégée ; nous n'aurions qu'à suivre leur pensée en allant droit devant nous. Il n'en est pas ainsi pour certains représentants modernes de la "morale inductive" : l'esprit anglais, très perçant, manque parfois de rigueur et de vigueur ; la pensée anglaise, un peu tortueuse, oublie volontiers la voie droite pour se jeter dans les chemins de traverse ; se plaisant aux analyses de détail, elle perd de vue le tout, et si la finesse lui fait rarement défaut, la logique lui manque parfois. » *La morale anglaise contemporaine*, page 199.

⁷⁸⁴ « Peut-être nous reprochera-t-on d'être un peu trop de notre pays, d'apporter dans les solutions la logique de l'esprit français, de cet esprit qui ne se plie pas aux demi-mesures, veut tout ou rien, n'a pu s'arrêter au protestantisme et, depuis deux siècles, est le foyer le plus ardent de la libre-pensée dans le monde. Nous répondrons que, si l'esprit français a un défaut, ce défaut n'est pas la logique, mais plutôt une certaine liberté tranchante, une certaine étroitesse de point de vue qui est le contraire de l'esprit de conséquence et d'analyse : la logique, après tout, a toujours eu le dernier mot ici-bas. », *L'irréligion de l'avenir*, Introduction, pages XXVII-XXVIII. Voir encore *La morale anglaise contemporaine*, page 306 : « chez des hommes conséquents (et les Français, en général, le sont plus que les Anglais)... »

⁷⁸⁵ « Les penseurs anglais, par exemple Stuart Mill, ne reculent devant aucune subtilité, et il faut pouvoir les suivre dans tous les détours de leur argumentation [...] l'esprit anglais, très perçant, manque parfois de rigueur et de vigueur ; la pensée anglaise, un peu tortueuse, oublie volontiers la voie droite pour se jeter dans les chemins de traverse ; se plaisant aux analyses de détail, elle perd de vue le tout, et si la finesse lui fait rarement défaut, la logique lui manque parfois. », *La morale anglaise contemporaine*, page 199.

un esprit essentiellement analytique des épicuriens modernes, qui gêne l'approche synthétique qui doit être celle de l'exposition.

Guyau résout la première difficulté (la multiplicité des auteurs) en considérant les contradictions entre les systèmes comme les signes de l'évolution de la doctrine utilitaire dans le temps. La controverse n'interdit pas une certaine unité – au contraire : elle assure en un sens une unité dynamique, qui constitue la vie même de la pensée. La pensée anglaise, en se renouvelant à chaque auteur, s'adapte toujours davantage aux conditions de la pensée moderne. Ainsi, l'unité de la morale anglaise moderne est *dialectique* : non seulement elle s'attelle au même problème (la genèse des sentiments moraux) et avec la même méthode (l'induction), mais Guyau croit aussi observer un *progrès* dans l'argumentation des penseurs. C'est ce progrès qu'il s'agit de retracer, et qui mène de Bentham à Spencer – car, pour Guyau, l'évolutionnisme de l'auteur des *Data of ethics* ne contredit pas la doctrine utilitaire de l'intérêt benthamienne dans ses grandes lignes. Au contraire : la philosophie de Spencer constitue la forme logique la plus achevée et la plus cohérente du système utilitariste⁷⁸⁶.

À la seconde difficulté (la dimension analytique de la philosophie anglaise), Guyau répond par la longueur de l'ouvrage (plus de 400 pages), et à sa densité conceptuelle. La conclusion, étonnamment développée, donne à cet égard l'impression de traiter tous les problèmes qui n'ont pu être traités dans les chapitres précédents, et se permet même le luxe d'annoncer la propre philosophie morale de Guyau, énonçant la problématique permettant de dépasser les difficultés de la pensée utilitaire.

Ces éléments ne sont pas de peu d'importance quand il s'agit d'engager une réflexion sur la manière dont Guyau interprète et reprend à son propre compte la pensée utilitaire moderne : une analyse aussi serrée que nous l'avons faite pour Épictète ou Épicure paraît bien délicate à mener, aussi bien en raison de la longueur de l'exposé que des linéaments même de la pensée des utilitaires. Les difficultés rencontrées pour l'exposition critique d'Épicure sont ici plus grandes encore – aussi prenons-nous le parti d'opter pour une approche plus synthétique, plus thématique (celle-là même que Guyau adopte, du reste, dans la seconde partie de *La morale anglaise contemporaine*), et de nous concentrer sur les auteurs considérés comme les acteurs majeurs de ce courant de pensée : Bentham, Mill, Spencer. Par bonheur, les utilitaires modernes s'inscrivent, d'après Guyau, dans la tradition épicurienne, et en développent les principales qualités. Aussi notre analyse n'a-t-elle pas à prétendre à

⁷⁸⁶ « Le système de M. Spencer nous semble achever et couronner tous les autres systèmes conçus par la pensée anglaise. », *La morale anglaise contemporaine*, page 163.

l'exhaustivité. Il nous suffira de présenter des principaux *mérites* de l'enquête utilitaire, de montrer en quoi ils constituent des raffinements des principes épicuriens ; puis les principaux *résultats* de ces doctrines, que notre auteur juge incontestables, en particulier les lois psychologiques ; avant de présenter les *difficultés* insurmontables dans lesquelles s'engagent les penseurs anglais, et qui requièrent selon Guyau un changement radical de problématique morale. Nous aurons l'occasion de constater que le fond de ces critiques (qui ne sont pas des réfutations, rappelons-le ; mais des justifications partielles) sont inspirées par l'idéalisme. Après avoir mobilisé la pensée utilitaire contre un idéalisme abstrait, le philosophe lavallois fait jouer l'idéalisme contre les morales inductives.

2.3.3.1 Mérites de l'école anglaise contemporaine.

La réaction contre l'intuitionnisme.

La philosophie d'Épicure naquit, comme nous l'avons vu, d'une réaction contre le Bien abstrait des philosophes – contre un idéalisme bien loin de satisfaire aux exigences pratiques d'une doctrine qui désire accéder au bonheur *hic et nunc*. Il est remarquable que, pour Guyau, la pensée utilitaire de Bentham s'origine dans une réaction contre l'intuitionnisme, représentée par Reid, laquelle s'en remet au sentiment moral, à « l'oracle intérieur » pour trancher les problèmes de morale.

Ce système, présenté comme « absolu et exclusif »⁷⁸⁷, et présentant pour Guyau de graves insuffisances⁷⁸⁸, a engendré par ses excès un autre système tout aussi « absolu et exclusif » : *l'utilitarisme*. Cette caractérisation est importante car elle met d'emblée l'accent sur le défaut même des doctrines anglaises : à savoir l'impossibilité d'intégrer à leur système les remarques des contradicteurs ; nous retrouvons du reste cette remarque, sous forme de critique, dans la conclusion de l'ouvrage⁷⁸⁹. C'est donc toujours la radicalité dogmatique d'une doctrine (qui exclut toute autre possibilité d'interprétation et d'explication de la réalité)

⁷⁸⁷ « À un système absolu et exclusif Bentham répondit par un système également absolu et exclusif. », *La morale anglaise contemporaine*, page 204.

⁷⁸⁸ « Ne trouvons-nous pas, dans cette méthode de l'école sentimentale et de l'école écossaise, une insuffisance qui devait provoquer une inévitable réaction ? [...] Qu'on ne s'étonne donc pas de la réaction extrême qui se produisit, chez Bentham, contre la doctrine du sens moral ou celle des intuitions morales ainsi entendues. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 203-204.

⁷⁸⁹ « Le tort des utilitaires, en général, c'est d'avoir peu compris et peu tâché de comprendre le système adverse dans son sens le meilleur, de s'être enfermé dans leur pensée propre sans pénétrer la pensée d'autrui [...] C'est surtout le fantôme de l'intuitionnisme que les utilitaires semblent avoir devant les yeux ; ils reprochent à cette doctrine, non sans raison, de se payer de mots. Mais enfin tous les adversaires de la morale utilitaire ne sont pas partisans de l'intuitionnisme ; on peut même considérer comme achevée la réfutation de ce système. », *La morale anglaise contemporaine*, page 375.

que critique fondamentalement Guyau. Si la réaction utilitaire est légitime, en tant que l'intuitionnisme souffre de graves lacunes, son excès lui est dommageable.

Néanmoins, avant d'en venir aux critiques, présentons les qualités. En quoi la pensée utilitaire constitue-t-elle un progrès sur l'intuitionnisme ?

La raison de cette supériorité est simple : pour résoudre les problèmes moraux, les intuitionnistes invoquent une entité supérieure à la nature, transcendante et mystique, un « bien extrinsèque »⁷⁹⁰. Or, le recours à un tel bien requiert de se placer au-delà de l'expérience, et partant de se soustraire à toute forme de mise à l'épreuve : toutes les associations d'idées peuvent être légitimées. Or, Guyau interprète justement les associations d'idées qui ne sont pas interrogées pas comme étant des *préjugés*⁷⁹¹. Contre une telle acception du bien, la pensée utilitaire se propose un but *d'épuration*⁷⁹² : avec l'épicurisme, naît l'exigence en morale de ne plus se payer de mots, de ne plus s'en tenir à des idées vagues, mais de définir précisément les concepts mobilisés. L'utilitarisme commence par dissoudre les associations de l'intuitionnisme⁷⁹³, pour ensuite discuter chaque idée séparément, avec la plus grande netteté. En d'autres termes, l'utilitarisme a d'abord une fonction de *critique*, au sens étymologique d'une activité de jugement, qui sépare les éléments pour mieux les assembler dans un second temps synthétique.

Le naturalisme moral.

On le voit : la réaction contre l'intuitionnisme conduit à une double exigence de *scientificité* et *d'analyticité*. De la rigueur dans la décomposition des idées, et de la précision dans leur mobilisation : telle est la méthode à laquelle doit se conformer la morale, si elle veut

⁷⁹⁰ « Le caractère de toute morale mystique, soit qu'elle invoque une prétendue révélation, soit qu'elle s'appuie sur l'intuition, c'est qu'elle place le bien au dehors de nous, c'est qu'elle en fait une réalité extérieure ayant telle ou telle forme déterminée et nous imposant – souvent par la force – telle conduite invariable. [c'est] une forme de réalisme moral qui projette le bien au dehors, en fait un objet, un fétiche, et, comme les peuples primitifs, n'adore que ce qu'il s' imagine voir ou toucher du doigt [...] », *La morale anglaise contemporaine*, pages 373-374.

⁷⁹¹ « Pour une pensée inconséquente ou superficielle il y a toujours moyen de sauver ses croyances religieuses ou ses préjugés moraux et sociaux ; ils surnageront toujours, quoi qu'on fasse. Ces associations d'idées, surtout à un certain âge, sont devenues tellement tenaces qu'il semble que, si elles se dissolvaient, notre être et notre vie s'en iraient avec elles. », *La morale anglaise contemporaine*, page 373.

⁷⁹² «   purer l'idéal de la moralité, le forcer par une sorte de violence à se séparer de tout élément étranger et parasite, tel semble avoir été le rôle de la doctrine utilitaire dans l'histoire », *La morale anglaise contemporaine*, page 374.

⁷⁹³ « Ainsi, peu à peu, toutes les idées secondaires que la pensée humaine avait associées à l'idée de moralité s'en détachent. Les utilitaires, en montrant ce que n'est point l'idéal moral, nous font mieux entrevoir ce qu'il devrait être. Chaque préjugé dont ils le dégagent, chaque fausse conception philosophique ou religieuse qu'ils en écartent, n'est-ce point en définitive comme une beauté nouvelle qu'ils y ajoutent ? Une foule d'idées provisoires et incomplètes ont pris racine et vie sur l'idéal moral. »

prétendre à la scientificité. Cette exigence de scientificité se retrouve chez Bentham⁷⁹⁴, meilleur représentant de la pensée utilitaire depuis Épicure⁷⁹⁵, et véritable fondateur de la morale anglaise moderne. Pour cela, il faut partir non pas d'une idée, mais de ce qui est tangible : la sensation. L'exigence de scientificité en morale conduit au sensualisme. Or, la sensation est porteuse d'un critère du bon, en matière de règle pratique d'action : le plaisir. Sur ce point, les systèmes utilitaires modernes ne diffèrent pas de celui d'Épicure⁷⁹⁶ : le but est de trouver une fin conforme à la nature de l'homme. Certes ; mais qu'est-ce que nature ? Comment s'assurer que les théories morales ne vont pas insensiblement tourner à l'idéalisme ? Pour répondre à cette difficulté, la pensée utilitaire calque sa réponse sur celle des sciences naturelles : la méthode morale doit être *expérimentale*⁷⁹⁷.

De là, plusieurs conséquences importantes relatives à la méthode naturaliste :

Tout d'abord, la méthode par laquelle les moralistes vont dégager le bien sera une méthode *inductive* : à force de considérer les faits, on pourra tenter de dégager le caractère commun de ce qui est « désiré de fait », pour en tirer un « désirable ». De la même manière que les lois de la nature sont découvertes par induction, les lois de la morale doivent être trouvées en se confrontant à l'empirie brute. Ainsi, le plaisir n'est pas trouvé d'emblée, mais déduit d'une enquête sur les fins réelles de l'homme.

Ensuite, le mode d'explication : la pensée utilitaire est essentiellement une pensée de la relativité (au sens de relation), dans la mesure où l'antagonisme d'une nature et d'une surnature est d'emblée rejeté. L'inférieur, la sensibilité, si décrié en morale, n'est pas envisagé comme une dégradation d'un principe supérieur, et l'action morale comme l'effet d'une causalité absolue ; mais l'inférieur est ce qui engendre le supérieur, le phénomène moral. En d'autres termes, à l'explication de la moralité par une cause absolue hors de la nature se substitue une explication de la *genèse naturelle* des phénomènes moraux.

⁷⁹⁴ « Grâce à l'exactitude scientifique qui caractérise l'esprit de Bentham, on ne trouve guère dans sa vaste construction que des imperfections et des erreurs de détail [...] C'est bien là le type de l'utilitaire anglais, de l'économiste, classant tout, divisant tout, ne laissant rien dans le vague, ne raisonnant jamais sur une somme, sur un total, sans les vérifier, les chiffres sous les yeux. », *La morale anglaise contemporaine*, page 63.

⁷⁹⁵ « En somme, depuis Épicure, la théorie utilitaire n'avait pas trouvé un représentant tel que Bentham », *La morale anglaise contemporaine*, page 62.

⁷⁹⁶ « Qu'est-ce, demande dès l'antiquité Épicure, que ce bien neutre, cette chose "souverainement bonne" dont vous parlez ? Quoi que je cherche hors de moi, je ne puis trouver de bon que ce qui me cause du plaisir. [...] Vous invoquez l'ordre naturel, la loi naturelle, s'écrie Bentham. Mais s'il est des lois naturelles, des rapports naturels entre les choses, ces lois et ces rapports doivent avoir un but, une fin, une raison qui les rende désirables ; autre chose est l'objet de l'intelligence, le vrai, autre chose est la fin du désir, le bien. Quelle peut être cette fin ? Vous n'en trouverez pas, dans la nature entière, d'autre que le plaisir. », *La morale anglaise contemporaine*, page 374.

⁷⁹⁷ « [L]a méthode [de Bentham] est purement expérimentale. Elle ne consiste qu'à observer les plaisirs ou les peines et à les comparer entre eux. », *La morale anglaise contemporaine*, page 204.

Cette relativité des morales utilitaires se manifeste aussi directement au point de vue moral : l'utile est en effet un concept relatif, donc variable, il mène logiquement à l'idée d'une relativité du contenu de la morale⁷⁹⁸. L'utilitarisme est un *scepticisme* : le sentiment moral est peut-être immuable, mais non la morale elle-même. Autrement dit, la relativité contenue dans la doctrine de l'utilité conduit à l'idée de la multiplicité des morales.

Enfin, le concept même de nature a tendance à subir des mutations importantes, voire décisives, en raison des apports de la théorie *évolutionniste*. Pour Guyau, la pensée de Darwin n'apporte « pas de grand changement dans le principe de la morale anglaise », même si elle la « complète admirablement » mais élargit considérablement le débat, en insérant rigoureusement l'homme dans la trame du passé de la nature, en traçant la ligne d'ascendance animale de l'humain⁷⁹⁹. Spencer ira plus loin encore, en intégrant à son raisonnement non seulement la nature entière, mais les astres mêmes⁸⁰⁰. Le concept de nature est ainsi considérablement sophistiqué : la nature n'est plus seulement caractérisée par le mobilisme universel, mais ce mobilisme a un rythme, qui est celui de la persistance de la force et de l'organisation des forces, et produit ainsi un *idéal immanent*⁸⁰¹. À cet égard, la pensée anglaise fait davantage que raffiner l'épicurisme : elle le porte bien plus loin, elle *l'élargit*. Au passage, nous voyons clairement comment Guyau pense l'évolution de la pensée utilitaire : comme une intégration croissante au problème moral de ce qui était au départ étranger à la conduite de la vie. Tel est le progrès décisif, à ses yeux, de la pensée évolutionniste : elle intègre la problématique morale dans une problématique plus large, où la moralité de nos actions est déjà en germe dans la nature. L'acte moral doit pouvoir être déduit de la nature.

Nous pouvons également noter que la manière dont Guyau posera le problème moral dans *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* est directement inspirée par la

⁷⁹⁸ « L'utile, en effet, n'est autre chose qu'un bien relatif aux personnes et aux milieux de toute sorte où les personnes se meuvent, milieu physique et milieu social ; l'utile peut même être défini une relation tendant à produire l'équilibre de l'individu et du milieu. Utilité est donc synonyme de relativité. Le relatif, à son tour, est nécessairement variable, mobile et particulier ; la moralité n'a donc rien de fixe » [...] On pourrait dire que l'utilitarisme est l'application du scepticisme moral, et que le scepticisme moral est le principe théorique de l'utilitarisme. », *La morale anglaise contemporaine*, page 383.

⁷⁹⁹ « Retrouver l'homme dans l'animal, au moral comme au physique, tel est le but d'un ouvrage capital de Ch. Darwin, *la descendance de l'homme*. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 152-153.

⁸⁰⁰ « À ce monde terrestre, que Ch. Darwin place derrière l'homme pour susciter en lui le sentiment moral, M. Herbert Spencer ajoute l'univers entier. [...] Il essaye d'envelopper dans une large synthèse les astres et les hommes, l'organisation du ciel et celle de la société, la nature et l'esprit, la science et l'art : système immense qui s'efforce d'être adéquat au monde visible ; pourra-t-il aussi devenir adéquat au monde de la pensée ? », *La morale anglaise contemporaine*, page 164.

⁸⁰¹ « Cet idéal qui domine la nature actuelle, ce n'est autre chose que la nature à venir, la nature à un autre degré de son éternelle et fatale évolution. [...] Pour le naturalisme anglais, outre la persistance de la force, il y a progrès dans l'organisation des forces. La nature se refait, se travaille, et cela d'ailleurs par une nécessité purement mécanique ; chaque moment de ce travail est par rapport au moment précédent une sorte de progrès, il constitue par rapport à lui une sorte d'idéal : pour connaître cet idéal et contribuer sciemment à sa réalisation, il n'est pas besoin de s'élever au-dessus de la nature même ; il suffit seulement de suivre des yeux la direction dans laquelle elle se trouve poussée et de marquer le point où elle arrivera nécessairement. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 414-415.

pensée utilitaire : refusant de partir d'un quelconque *a priori*, Guyau entend partir des faits, et d'eux seuls afin de constituer une morale réellement scientifique⁸⁰² ; or, partir des faits pour faire de la morale, c'est reconnaître l'intégration de l'homme à la nature⁸⁰³ : c'est d'une part lui dénier tout caractère mystique, d'autre part tenter de trouver un idéal immanent. La science naturalise l'homme – la pensée utilitaire l'a non seulement reconnu, mais a contribué aussi à cette naturalisation. En ce sens, le point de départ de la philosophie morale de Guyau prend acte des progrès de la méthode utilitaire.

Principaux résultats de l'école utilitaire : les lois psychiques et physiques.

Quels sont d'après Guyau les principaux résultats des recherches utilitaires ? On peut les présenter en deux temps. D'une part, il y a une innovation au niveau des *moyens conceptuels* engagés. D'autre part, il y a des *thèses* originales quant à la tentative de retracer la genèse des sentiments moraux – le second point étant étroitement articulé au premier.

Le premier principal résultat auquel sont parvenus les utilitaires anglais concerne moins la morale que les lois générales qui structurent la pensée et l'univers physique. Il s'agit de trois principales lois :

- la *loi d'association* : lorsque deux idées sont associées entre elles, elles ne se présentent plus de manière séparée, mais demeurent associées dans l'esprit. A et B sont associées dans l'esprit (sous l'effet de l'habitude) ; B se présente ; A, qui lui est associée, apparaît alors à l'esprit.

- la *loi d'évolution* : elle décrit le processus de transformation de la nature, processus graduel d'organisation croissante. Nous l'avons déjà défini comme étant un passage de l'homogène à l'hétérogène. La loi d'évolution est absolument essentielle aux yeux de Guyau, puisque c'est elle qui distingue le naturalisme classique (celui de Spinoza par exemple, tel que Guyau le comprend) du naturalisme moderne : la nature n'est plus un ordre idéal, une perfection donnée par l'existence même⁸⁰⁴ (assimilable à la persistance dans la force), mais

⁸⁰² « Une méthode rigoureuse nous impose de chercher d'abord ce que peut être une morale exclusivement fondée sur des *faits* et qui, en conséquence, ne part d'une *thèse a priori*, ni d'une *loi a priori*, qui serait elle-même une thèse métaphysique. Quel est le point de départ et le point d'arrivée, quel est le domaine exact de la SCIENCE dans la morale ? Voilà ce que nous devons examiner. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 75.

⁸⁰³ « Quel sera donc le but *naturel* des actions humaines ? [...] Cette recherche du but visé par le tireur peut être comparée à celle qu'entreprend la science purement positive des mœurs quand elle s'efforce de déterminer le but ordinaire de la conduite humaine. Quelle est la cible constamment visée par l'humanité, et qui doit l'avoir été aussi par tous les êtres vivants, - car l'homme n'est plus aujourd'hui pour la science un être à part du monde, et les lois de la vie sont les mêmes du haut en bas de l'échelle animale », *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 77.

⁸⁰⁴ « Le naturalisme utilitaire, par un point capital, est en progrès sur le naturalisme ancien, tel que Spinoza l'avait conçu. – Tout ce qui est, disait Spinoza, est bon et est le meilleur possible. Il n'y a pas de mieux ou de pire dans la nature ; il n'y a pas d'idéal dominant la nature et à l'aide duquel nous pourrions la juger : le parfait, c'est le réel. – Tel n'est pas le langage du

mise en ordre progressive, réalisation processuelle d'un idéal immanent (organisation des forces⁸⁰⁵).

- la *loi de sélection naturelle* : introduite par Bain pour rendre compte de l'évolution des sentiments moraux⁸⁰⁶, mais développée par Darwin, la loi de sélection naturelle est un mécanisme qui guide l'évolution des espèces, et qui stipule la survie des plus aptes dans un milieu donné. L'apport capital de Darwin, aux yeux de Guyau, consiste à élargir la problématique morale aux phénomènes animaux.

Ces lois sont déterminantes d'après notre auteur : elles constituent des avancées théoriques majeures dont on ne saurait faire l'économie. Mieux : ces lois paraissent aux yeux de Guyau comme « irréfutables »⁸⁰⁷ : « il faut compter avec de telles hypothèses comme avec des faits démontrés ou prochainement démontrables »⁸⁰⁸. L'analogie avec l'hypothèse newtonienne de la gravitation⁸⁰⁹ ne laisse pas l'ombre d'un doute quand à l'adhésion de fond de Guyau à ces résultats. Ne nous méprenons pas sur le sens de cette affirmation : il ne s'agit pas de prétendre que ces instruments conceptuels sont vrais par eux-mêmes (puisque, comme nous le verrons, Guyau critiquera l'usage qu'en font les utilitaires), mais ils servent de manière décisive à l'examen rigoureux et scientifique des questions morales.

Remarquons à quel point ces concepts étaient déjà en germe dans la philosophie d'Épicure : l'idée d'association avait été pressentie pour rendre raison du phénomène d'amitié⁸¹⁰ ; quant à l'idée de sélection naturelle, Guyau en apercevait les prémisses chez

naturalisme utilitaire. Il admet une sorte d'idéal proposé aux efforts de l'homme, et dont nous devons maintenant rechercher la valeur finale. », *La morale anglaise contemporaine*, page 414.

⁸⁰⁵ « Cet idéal qui domine la nature actuelle, ce n'est autre chose que la nature à venir, la nature à un autre degré de son éternelle et fatale évolution. [...] Pour le naturalisme anglais, outre la persistance de la force, il y a progrès dans l'organisation des forces. La nature se refait, se travaille, et cela d'ailleurs par une nécessité purement mécanique ; chaque moment de ce travail est par rapport au moment précédent une sorte de progrès, il constitue par rapport à lui une sorte d'idéal : pour connaître cet idéal et contribuer sciemment à sa réalisation, il n'est pas besoin de s'élever au-dessus de la nature même ; il suffit seulement de suivre des yeux la direction dans laquelle elle se trouve poussée et de marquer le point où elle arrivera nécessairement. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 414-415.

⁸⁰⁶ « M. Bain fait plus [que Mill] : la conscience, étant une série d'instincts ou d'habitudes héréditaires, rentre dans les lois qui président à la formation des instincts ; cette lutte qui s'engage entre les êtres au sujet des conditions physiques de la vie a dû aussi s'engager entre les hommes au sujet des conditions morales de la vie ; il s'est fait, ici comme partout, une sorte de triage ; les plus forts, c'est-à-dire les plus moraux, ont seuls vaincu et ont seuls survécu. Là est le secret du perfectionnement moral de l'humanité. », *La morale anglaise contemporaine*, page 152.

⁸⁰⁷ « [La morale anglaise] nous paraît sur beaucoup de points irréfutable : elle repose sur les trois grandes lois physiques et psychologiques d'association, d'évolution et de sélection naturelle, que tout penseur sérieux est aujourd'hui forcé d'admettre. Nous voulons si peu contester de tels principes, qu'au besoin nous les défendrions de toutes nos forces. », *La morale anglaise contemporaine*, page 195.

⁸⁰⁸ *La morale anglaise contemporaine*, pages 185-186.

⁸⁰⁹ « Les hypothèses de l'évolution et de la sélection ont acquis depuis quelques années un tel degré de probabilité qu'on peut prévoir le moment où elles seront universellement admises, comme l'est par exemple aujourd'hui l'hypothèse newtonienne de la gravitation », *La morale anglaise contemporaine*, page 185.

⁸¹⁰ « Nous allons voir combien leur théorie [de la genèse de l'amitié] se rapproche de celle de nos "associationnistes" modernes. », *La morale d'Épicure*, page 138.

Lucrèce⁸¹¹ ; enfin, l'idée d'évolution est une conséquence du naturalisme. Toutefois, notons bien d'une part que ces concepts vont être considérablement raffinés et développés à l'époque moderne ; d'autre part, que l'idée d'évolution, libérée des présupposés ascétiques d'Épicure, devait connaître un essor particulier, propre au XIX^{ème} siècle. La pensée anglaise contemporaine ne saurait donc se retrouver intégralement chez Épicure.

Ici se termine la brève présentation des mérites que l'on doit, d'après Guyau, aux penseurs anglais. Quant aux résultats proprement dits auxquels parviennent les auteurs anglais (c'est-à-dire : l'élaboration de genèses des sentiments moraux à partir de l'intérêt *via* ces trois lois), nous nous en tiendrons à ceux qui intéressent directement Guyau dans sa confrontation au stoïcisme, ainsi que dans l'élaboration de sa propre pensée – et qu'il prend la peine de critiquer. Ces résultats concernent la *méthode* ; la *fin morale* ; l'*obligation morale* ; la *sanction morale* (au niveau individuel et social) ; la *sympathie*.

Les auteurs anglais cherchent en effet à rendre raison de l'existence de chacun de ces concepts moraux à travers leur système – charge à Guyau d'en démontrer à chaque fois l'insuffisance, pour révéler la difficulté inhérente à la position utilitaire. Enfin, dans la conclusion de cette étude consacrée à la morale anglaise moderne, nous marquerons dans quelle mesure la critique de Guyau consiste à mobiliser explicitement l'idéalisme pour montrer les insuffisances des morales inductives.

Ainsi, les chapitres suivants vont exposer d'une part les principales réponses utilitaires aux questions morales ; d'autre part la critique à laquelle Guyau soumet ces mêmes réponses.

2.3.3.2 La méthode.

Le premier résultat auquel parvient la morale est d'ordre méthodologique. Nous avons déjà souligné combien, aux yeux de Guyau, la morale inductive est, dans son principe, un progrès par rapport aux morales *a priori*. La dépendance de la morale au principe qui la fonde est telle que si le principe s'avère faux, alors le système moral qui en découle est tout aussi faux ; or, le principe trouvé par induction est toujours susceptible de mieux résister aux objections (car fondé sur les faits) que le principe posé *a priori*, et qui ne repose précisément sur rien. Ce que la morale inductive perd en unité (elle n'a pas la force logique de l'idéalisme), elle le gagne en consistance. L'avantage décisif des morales inductives réside

⁸¹¹ « Sans doute on a déjà retrouvé dans Lucrèce bon nombre des idées modernes, comme celles de l'évolution et de la sélection naturelle », *La morale d'Épicure*, page 158.

dans leur capacité à cumuler les observations, et ainsi à se consolider au fil du temps⁸¹² : la doctrine utilitaire se bonifie avec l'âge, et peut toujours être complétée – lorsqu'en matière d'idéalisme, tout dépend du seul point de départ, qui doit être vrai, et dont on n'est point certain qu'il existe au point de vue logique⁸¹³ : « que ce principe vienne à manquer, et tout s'écroule »⁸¹⁴. En d'autres termes, la base des morales inductives n'est ni vraie ni fausse, mais à force de travail, peut *devenir* vraie ; en revanche, la base des morales déductives est soit vraie soit fausse, et comme il est quasi improbable qu'elle soit vraie, tout simplement en raison de la variabilité de la nature humaine, il s'ensuit qu'elle commence son enquête par une erreur.

Est-ce à dire que Guyau souscrit sans condition à la méthode des morales inductives ? Non, car l'induction souffre lui selon d'une difficulté similaire à l'idéalisme – mais refoulée.

L'opposition entre l'induction (le fait précédant la loi) et la méthode idéaliste (la loi précédant le fait) se fonde sur une structure commune : la dépendance des conséquences aux principes. Au fond, l'antagonisme ne se joue qu'au niveau du *principe*⁸¹⁵. Or, seul Bentham est vraiment conséquent dans son utilisation de l'induction. Sa méthode consiste « à observer les plaisirs et les peines et à les comparer entre eux »⁸¹⁶ ; mais elle est aussi, observe Guyau, trop étroite, et pas assez générale⁸¹⁷. Autrement dit, Bentham ne parvient à dégager de lois générales : il en reste à l'accumulation de données empiriques, ce qui ne suffit évidemment pas à élaborer une science. Mill essaye de s'élever « du particulier au général » : dès lors, la morale sera déductive par rapport aux conséquences, et inductive seulement quant au principe⁸¹⁸. Ce principe, c'est le désir de bonheur. Spencer est davantage déductif encore : pour que le premier principe ait un air de plus grande nécessité encore, il faut qu'il soit induit

⁸¹² « Un système qui repose sur des faits n'est toujours qu'à moitié ébranlé si plusieurs de ces faits viennent à lui manquer ; il peut être incomplet, mais non absurde ; il contient un trésor d'observations et d'expériences qui subsistent indépendamment de la doctrine où on les a fait entrer », *La morale anglaise contemporaine*, pages 211-212.

⁸¹³ « La logique d'un système dont les principes sont vrais, au lieu de lui nuire, fait que tout y respire une même vérité, que tout s'y lie depuis le principe jusqu'aux dernières conséquences, que tout y est harmonieux. [...] Le difficile est de trouver ce point inébranlable, et c'est probablement chose impossible. », *La morale anglaise contemporaine*, page 212.

Comme le remarque judicieusement Jordi Riba, vers 1872, au moment où il écrit *La morale anglaise contemporaine*, sans doute Guyau considérait-il que ce point ne pouvait être trouvé ; mais « il trouva par la suite ce point, comme nous le confirme la publication en 1885 de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* », Jordi Riba, *La morale anémique de Jean-Marie Guyau*, page 203.

⁸¹⁴ *La morale anglaise contemporaine*, page 211.

⁸¹⁵ « L'antithèse de ces deux doctrines [inductive et idéaliste] [...] s'est donc concentrée sur la question des principes, et l'accord tend à s'établir pour le reste entre l'école inductive et l'école intuitive », *La morale anglaise contemporaine*, page 203.

⁸¹⁶ *La morale anglaise contemporaine*, page 204.

⁸¹⁷ « Le principal défaut de la *méthode benthamiste* est d'être trop étroite : elle manque de portée, elle ignore les grandes généralisations. », *La morale anglaise contemporaine*, page 204.

⁸¹⁸ « [La morale] sera une science inductive dans son principe et déductive dans ses applications », *La morale anglaise contemporaine*, page 205.

de la course de la nature entière⁸¹⁹. La morale doit se déduire rigoureusement de la loi d'évolution du monde.

Or, pour Guyau, l'induction par laquelle Mill tente d'établir le premier principe de la morale, la recherche de bonheur, est logiquement non valide. L'auteur de *L'utilitarisme* part du fait selon lequel le bonheur est effectivement désiré des hommes, et *peut* donc l'être, au principe selon lequel le bonheur *doit* être désiré des hommes⁸²⁰. Or, observe Guyau, le passage du désiré au désirable est illégitime⁸²¹. Il aurait fallu prouver que la possibilité est une nécessité ; or « autre chose est une simple possibilité, autre chose est une nécessité »⁸²² ; du reste, est-il seulement possible, au seul point de vue des faits, de fonder une nécessité ? Enfin, à supposer même que Mill ait démontré la nécessité de la recherche du bonheur comme principe, il n'aurait pas démontré qu'il n'y avait qu'un seul principe, excluant tous les autres possibles⁸²³. Dès lors, la morale de Mill ne prouve réellement que deux choses : d'une part « la *possibilité* de désirer le bonheur en croyant désirer autre chose »⁸²⁴ ; d'autre part, que même si la recherche du bonheur était en effet une nécessité, il faudrait une seconde induction, ou plutôt un second principe, pour écarter toutes les autres possibilités. Autrement dit, Mill n'a pas prouvé que le bonheur épuisait les autres fins possibles. D'où la conclusion radicale de Guyau : la morale inductive de Mill est bien loin de prouver la vérité de son principe⁸²⁵ ; en un sens, elle s'apparente à l'idéalisme, qui pose à son fondement quelque principe qui dépasse l'expérience. Mill, qui prétend fonder la morale par induction ne fait rien d'autre qu'élaborer une *hypothèse métaphysique*. Le désiré de fait n'épuise pas le désirable.

Spencer a bien repéré ce problème chez Mill : il l'interprète comme étant une déficience de la méthode inductive appliquée à un niveau local⁸²⁶. En revanche, avec une induction universelle, qui parvient à saisir le principe qui meut l'univers entier, nous ne

⁸¹⁹ « [Spencer] rattache la science des mœurs à la science de l'univers, et le désir du bonheur chez l'homme à la loi suprême du monde : conservation de l'être. », *La morale anglaise contemporaine*, page 205.

⁸²⁰ « Stuart Mill semble confondre le sens des mots *pouvoir* et *devoir* », *La morale anglaise contemporaine*, page 208.

⁸²¹ « [Stuart Mill] n'a vraiment pas le droit de placer au début de sa morale autre chose qu'un simple fait : il peut dire que le bonheur est désiré et que les moyens du bonheur sont relativement désirables, mais il n'a pas acquis le droit de dire que le bonheur est lui-même désirable ou doit être désiré. », *La morale anglaise contemporaine*, page 208.

⁸²² *La morale anglaise contemporaine*, page 208.

⁸²³ « Ajoutons que le bonheur, en supposant qu'il ait prouvé, par une induction tirée des faits, son droit à être un critérium moral, n'a pas par cela seul prouvé qu'il soit le critérium unique. », *La morale anglaise contemporaine*, page 209.

⁸²⁴ *La morale anglaise contemporaine*, page 209.

⁸²⁵ « De là à dire qu'en fait l'égoïsme est universel et que le désir de son propre bonheur est l'unique mobile des actions humaines, il y a une distance que la simple induction n'a pas franchie », *La morale anglaise contemporaine*, page 209.

⁸²⁶ « Une ou plusieurs inductions détachées ne peuvent fournir que des possibilités et des probabilités ; elles ne peuvent pas atteindre le fond des choses [...] En donnant pour base à la morale des inductions trop étroites, les prédécesseurs de Spencer ne semblaient donc la fonder que sur de simples possibilités, non sur des réalités. », *La morale anglaise contemporaine*, page 209.

serions plus en présence d'un principe simplement probable, mais d'une réalité⁸²⁷. « Ainsi l'induction, à force d'universalité, finirait par devenir certitude »⁸²⁸ ; et la morale pourrait être déduite rigoureusement d'une synthèse universelle. Méthode dont Guyau loue la « grandeur », et dont il ne conteste nullement la validité des hypothèses⁸²⁹ (l'évolution). Mais Spencer peut-il réellement prétendre à connaître l'univers en entier ? « Tenons-nous bien le monde dans le creux de notre main ? »⁸³⁰ ; et quand bien même Spencer admettrait un inconnaissable (ce qu'il fait), est-il sûr qu'il soit si étranger à notre nature – n'est-il pas dans notre esprit même ? Bref, cette connaissance du tout que Spencer croit posséder avant la connaissance de la partie relève, là encore, pour Guyau, de la *métaphysique*, spéculant sur ce qu'est le fond de la réalité.

Encore une fois, nous repérons ici la manière dont Guyau pense l'évolution des doctrines morales au sein d'une même tradition : elle procède par élargissements successifs, partant d'un système étroit et local (celui de Bentham, en général) pour tenter d'arriver à une doctrine universelle (celle de Spencer). L'intégration croissante des observations et des expérimentations explique cette évolution, qui doit s'entendre dans le sens d'un progrès dans la puissance synthétique de la pensée.

En dernière analyse, les morales idéalistes et celles de l'induction sont à égalité : toutes deux baignent dans la *métaphysique*⁸³¹. Des deux adversaires, « le premier est peut-être halluciné, le second est peut-être aveugle » : l'idéaliste hallucine un idéal auquel ses sens ne lui donnent pas accès ; l'inductiviste évacue de ses analyses tout ce qui ne cadre pas avec ce qu'il croit être le fond de la réalité. La conclusion de ce moment méthodologique est capitale, car elle permet de montrer qu'en matière de morale, la physique des mœurs telle qu'elle a été jusqu'à présent soutenue ne saurait produire une théorie satisfaisante. Au contraire, parce que la physique des mœurs a eu tendance à dépasser le cadre strict mais trop étroit des observations, elle a réintroduit dans son système la métaphysique qu'elle avait commencé par rejeter.

⁸²⁷ « Pour celui qui embrasse un horizon assez vaste, il y a un point où le possible tend à se confondre avec le réel et où l'induction fournit des probabilités si grandes qu'elles équivalent presque à des certitudes », *La morale anglaise contemporaine*, page 210.

⁸²⁸ *La morale anglaise contemporaine*, page 210.

⁸²⁹ « Nous n'objecterons pas à M. Spencer que ses vastes hypothèses sont contestables. Pour notre compte, nous ne les contestons pas, au moins dans leur ensemble », *La morale anglaise contemporaine*, page 210.

⁸³⁰ *La morale anglaise contemporaine*, page 211.

⁸³¹ « [Les deux méthodes] aboutissent toutes deux à une conception métaphysique non susceptible de preuve rigoureuse », *La morale anglaise contemporaine*, page 211.

« La “physique des mœurs”, dans la mesure même où elle exclut toute hypothèse sur le fond des choses différente de la sienne propre, enveloppe encore un postulat métaphysique. »⁸³²

Bref, que l’on pose le bonheur comme principe de la morale, ou que l’on tente de déduire le principe de la morale du principe qui gouverne le tout, on est toujours enveloppé dans un linceul métaphysique – d’autant plus problématique pour les morales inductives que leurs partisans n’ont pas conscience d’y faire appel, et croient respecter le cadre de la scientificité. Dès lors, les résultats des moralistes anglais doivent être relativisés, selon Guyau, à proportion de leur *probabilité*. Les conclusions de l’école utilitaire ne sont, méthodologiquement parlant, que *partielles* et *probables* ; ne décrivant qu’une partie de la réalité, elles ne peuvent prétendre être définitives.

2.3.3.3 La finalité morale.

La morale utilitaire pose le plaisir comme une fin ; mais comme le remarque Guyau⁸³³, cette recommandation est ambiguë, car le plaisir prend des formes variées. La visée consistera donc à rechercher *les* plaisirs. Mais ne pouvant tous les poursuivre, il nous faut en choisir certains et en refuser d’autres ; comment départager les plaisirs entre eux ? Sur cette question, les penseurs sont en désaccord – mais ce désaccord même obéit à une évolution.

Pour Bentham, le critère est la *quantité* ; celle-ci est analysée sous sept aspects ; une fois le plaisir associé à une quantité, il sera possible de le comparer à d’autres plaisirs, et de procéder à une sélection, c’est-à-dire à un calcul. Pour Guyau, cet « utilitarisme en quelque sorte mercantile » de Bentham est logiquement conséquent⁸³⁴ : il constitue la référence utilitaire que chacun des auteurs à venir va tenter d’amender. Toutefois, cette théorie souffre de lacunes considérables : outre que la quantification des plaisirs relève du postulat⁸³⁵, cette mathématisation du plaisir souffre selon Guyau de difficultés pratiques insurmontables. Non seulement il est difficile de quantifier (et partant comparer) deux plaisirs d’une même espèce, mais il est plus difficile encore de comparer des plaisirs d’espèces différentes (par exemple

⁸³² *La morale anglaise contemporaine*, page 211.

⁸³³ « La première formule de la fin morale selon l’école de Bentham : “Chercher le plaisir”, n’offre qu’une apparente unité et doit se traduire par la suivante : “Chercher les plaisirs”. Sous l’apparence d’un nombre singulier, nous trouvons un pluriel. », *La morale anglaise contemporaine*, page 213.

⁸³⁴ « Le critérium de la quantité est peut-être, en dernière analyse, le seul dont puissent user les partisans du système égoïste : pour faire du bonheur personnel une fin, il faut en faire un compte, une somme. L’utilitarisme arithmétique apparaît ainsi, dans l’histoire de la morale égoïste, comme le seul qui se montre logique et conséquent d’un bout à l’autre. », *La morale anglaise contemporaine*, page 215.

⁸³⁵ « Le critérium de la quantité n’est autre chose qu’un *postulat*. Il suppose en effet deux propositions qui ne sont ni évidentes ni démontrées, l’une relative à la nature du plaisir, l’autre à sa valeur finale : 1° La quantité régit tous les éléments du plaisir. 2° La quantité fait toute la valeur du plaisir. »

ceux de l'intelligence et ceux de la sensation) ; quant à comparer les différents aspects des plaisirs entre eux, c'est là chose vaine. Le fond de la critique de Guyau, outre le relevé des difficultés techniques et pratiques auxquelles se heurte le calcul moral (qu'il développe pages 217-225), porte sur le principe de la quantification elle-même : Guyau accuse Bentham de s'être fourvoyé sur la nature des nombres, qu'il prend pour la réalité du plaisir, alors que les nombres ne sont que des métaphores⁸³⁶. Le critérium moral mobilisé par Bentham, la quantité, n'est ainsi ni exact, ni certain, ni même universel⁸³⁷.

Mill tente de sortir de l'aporie benthamienne, en invoquant un autre critère : celui de la *qualité*. Cet ajout change singulièrement le problème : en prônant la supériorité intrinsèque des plaisirs intellectuels, l'utilitarisme de Mill prend des allures d'idéalisme⁸³⁸. Mais, outre que Guyau conteste l'évidence d'une catégorie de la qualité au niveau des plaisirs, le problème porte sur la raison de cette supériorité prétendue des plaisirs intellectuels sur les plaisirs purement sensibles : d'où vient-elle ? De leur origine ? Mais Guyau invoque alors l'argument de Kant, pour montrer que l'origine des plaisirs ne suffit pas à démontrer qu'ils sont qualitativement différents⁸³⁹, puisque bien souvent, nous renonçons à un plaisir intellectuel pour un plaisir sensible. La pensée de Mill est ainsi soumise à un dilemme :

« Ou vous n'accordez à l'intelligence qu'une valeur purement sensible, et n'a de prix pour vous qu'en tant qu'elle est cause de plaisirs [...] Ou bien vous accordez à l'intelligence, en tant que faculté distincte, une valeur intrinsèque, indépendante du plaisir procuré. »⁸⁴⁰

Il faut donc faire un choix : ou bien la pensée utilitaire est rivée à la quantité, ou bien la pensée idéaliste attachée à la qualité ; mais Mill, penseur utilitaire, ne peut soutenir l'idée d'une différence de qualité entre les plaisirs⁸⁴¹. Bref, ou bien il n'y a qu'une différence de degré entre l'esprit et les sens, et on adopte alors le critère de la quantité ; ou bien il y a une

⁸³⁶ « Le système de Bentham est une utopie pythagoricienne ; les nombres que Bentham croit ici des expressions exactes, sont des métaphores. Sans doute il y a de la quantité partout, mais la quantité n'est pas tout ; avec des cadres de toutes les dimensions, on ne fait pas un tableau », *La morale anglaise contemporaine*, page 225.

⁸³⁷ « [Bentham] a cru le calcul des plaisirs *exact*, il ne peut l'être ; *certain*, il ne l'est pas ; d'une portée *universelle*, il ne vaut pas pour tous les individus. », *La morale anglaise contemporaine*, page 238.

⁸³⁸ « Sous cette forme nouvelle que l'utilitarisme tend à revêtir avec Stuart Mill, il est impossible de ne pas remarquer combien il se rapproche de la morale intellectualiste fondée sur le principe de l'ordre universel. », *La morale anglaise contemporaine*, page 249.

⁸³⁹ « Tel plaisir vient du corps, tel autre de l'intelligence ; cela suffit-il vraiment pour établir entre eux une différence absolue ? Quelle que soit l'origine des plaisirs, ils conservent toujours ceci de commun que ce sont des plaisirs et qu'ils affectent, suivant l'expression de Kant, la même faculté de désirer. », *La morale anglaise contemporaine*, page 249.

⁸⁴⁰ *La morale anglaise contemporaine*, pages 251-252.

⁸⁴¹ « Ou bien vous accordez à l'intelligence, en tant que faculté distincte, une valeur intrinsèque, indépendante du plaisir procuré, et vous déclarez qu'on *doit* chercher le plaisir intellectuel, non comme plaisir, mais comme intellectuel. – C'est là la thèse soutenue, à tort ou à raison, par la morale idéaliste, mais vous, disciple de Bentham, vous ne pouvez la soutenir. », *La morale anglaise contemporaine*, page 252

différence de nature, et on tombe dans une morale idéaliste, avec comme critère la qualité. Pour Guyau, il a là une contradiction dans le système de Mill. De plus, à supposer même que Mill soit en possession de ce critère, il ne serait pas en mesure de l'appliquer correctement : en témoigne son appel à un tribunal d'experts en plaisirs, qui permettraient de hiérarchiser les plaisirs. Mais le tribunal ne peut-il pas se tromper ? Or, si tel est le cas, pourquoi sanctifier le jugement d'hommes nécessairement perfectibles ? Si bien que le jugement de Guyau sur le critère moral énoncé par Mill est radical :

« Le critérium de Stuart Mill n'est ni évident, ni démontrable, ni applicable. »⁸⁴²

À ce stade de la pensée utilitaire, ni le critère de la quantité ni celui de la qualité ne suffisent à rendre raison de la fin morale : le bonheur individuel. C'est que, pour Guyau, la difficulté provient de la fin visée qui est trop étroite, et logiquement insuffisante⁸⁴³. Aussi la doctrine utilitaire doit-elle évoluer, s'élargir : désormais, l'idée de bonheur ne doit plus être réduite à l'individu, mais rapportée à la société toute entière.

« Mon bonheur, que j'avais d'abord pris pour fin, tend à devenir le bonheur. »⁸⁴⁴

Telle est la position de Mill, qui tente d'identifier l'idée de bonheur de la société avec le bonheur de l'individu. Mais Guyau repère dans cet essai une confusion conceptuelle : outre l'identification induite du désiré et du désirable (laquelle avait conduit Guyau à diagnostiquer sur ce point l'intrusion d'une hypothèse métaphysique déguisée en fait d'expérience), Mill tend à identifier *mon* bonheur avec *le* bonheur généralisé⁸⁴⁵, sans justification : en d'autres termes, il y a là cercle logique⁸⁴⁶. La morale de Mill, sous sa forme égoïste et altruiste, prend donc la forme d'une double pétition de principe⁸⁴⁷.

⁸⁴² *La morale anglaise contemporaine*, page 254.

⁸⁴³ « Le système utilitaire, sous sa forme première, la forme égoïste, ne suffit pas à l'intelligence. [...] Nous nous sommes consciencieusement mis à la place de Bentham et de ses adeptes contemporains en Angleterre ; mais, en prenant pour fin l'intérêt personnel, nous nous sommes vus bientôt dans une aussi complète impuissance qu'eux de fixer des lois de conduite. La fin que nous avions prise, qui semblait au premier abord si positive et si évidente, nous fuit sans cesse. », *La morale anglaise contemporaine*, page 256.

⁸⁴⁴ *La morale anglaise contemporaine*, page 257.

⁸⁴⁵ « À cette première confusion, Stuart Mill en ajoute maintenant une seconde entre le *désir général du bonheur* et le *désir du bonheur général* », *La morale anglaise contemporaine*, page 257.

⁸⁴⁶ « La méthode qui se prétendait toute positive et expérimentale commence donc par un principe purement hypothétique, par un postulat des plus contestables ; et ce postulat, en définitive, c'est précisément ce qui est en question. Tel est le cercle vicieux où s'enferme dès le début la morale de Stuart Mill. », *La morale anglaise contemporaine*, page 257.

⁸⁴⁷ « Sous sa forme égoïste, [la morale de Mill] a commencé par une pétition de principe ; sous sa forme altruiste, elle commence encore par une pétition de principe. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 257-258.

Le dernier moment de l'évolution de la doctrine utilitaire correspond à son élargissement le plus important : Spencer tente de déduire la fin morale de la fin même de l'univers. À ce titre, la doctrine de Spencer constitue une avancée significative sur la morale d'Épicure, par l'intégration de l'argument stoïcien : il ne suffit pas d'invoquer un fait comme principe, il faut ramener ce fait à une loi plus générale⁸⁴⁸. Tel est le projet de Spencer, pour qui la morale « n'est qu'une branche de la mécanique universelle »⁸⁴⁹. Ce ne sont plus seulement les lois empiriques du plaisir qui sont invoquées, mais celles de la vie même – et sa plus importante : *l'évolution*. La conduite de l'individu est déduite de celle du tout – déduction rigoureuse, qui conduit de manière quasi fatale et certaine à la réalisation du bonheur. Par voie de conséquence, ce *critérium* fixé, il s'ensuit que l'individu ne peut plus agir librement et avoir une évaluation personnelle quant à son bonheur, celui-ci étant nécessaire, et fixé par les lois mêmes de l'évolution. La justice, conséquence de l'évolution, peut se réaliser pour ainsi dire avec ou sans le concours de l'individu – et peut même emprunter des voies immorales. Or, la difficulté principale d'une telle théorie est de contredire la loi d'évolution de l'individualité, défendue par Spencer lui-même, qui veut que l'individu n'agisse pas de manière automatique et uniforme, mais manifeste au contraire le maximum d'hétérogénéité, de conscience de soi⁸⁵⁰. La contradiction qui travaille les thèses de Spencer se joue ici entre l'évolution du tout qui détermine l'individu, et l'individualisation croissante de l'intégration, propre à l'évolution.

On voit ainsi comment Guyau entend réfuter aussi bien le système des fins utilitaires que celui des moyens. À supposer même que l'on puisse poser comme fin principielle la recherche du bonheur (individuel ; puis collectif), les auteurs utilitaires sont incapables de fournir un critère pratique de réalisation de cette fin. Ni la quantité, ni la qualité, ni la loi d'évolution ne parviennent à déterminer un comportement proprement moral sans contradiction. Le problème reste donc, dans l'optique utilitaire et évolutionniste, *ouvert* : quelle fin peut-on prescrire à l'individu dans le cadre d'une morale naturaliste ? Enfin, quel *critérium* pourra-t-on proposer à l'individu comme règle pratique d'action ? Guyau devra répondre à ces questions lorsqu'il élaborera sa propre réponse.

⁸⁴⁸ « Tandis que les épicuriens invoquaient un fait, la recherche du plaisir, les stoïciens ramenaient ce fait à sa loi, la conservation de l'être. Le stoïcisme apportait ainsi comme un complément nécessaire à l'épicurisme. », *La morale anglaise contemporaine*, page 268.

⁸⁴⁹ *La morale anglaise contemporaine*, page 269.

⁸⁵⁰ « Imposer à la conscience de l'individu les théories générales d'un corps de savants, représenter le problème moral comme un problème de mécanique, puis refuser toute solution de ce problème différente de celle qu'on a donnée soi-même, n'est-ce pas restreindre la sphère de l'individualité ? », *La morale anglaise contemporaine*, pages 273-274.

2.3.3.4 L'obligation morale.

La pensée utilitaire peut-elle créer une obligation morale ? Nous avons déjà entraperçu, avec la conception épicurienne de l'amitié, combien il était difficile, au point de vue du sensualisme seul, de produire un sentiment d'obligation durable. Ni l'idée d'un contrat, ni l'idée d'association n'avait réellement réussi d'après Guyau. Comment les penseurs anglais vont-ils résoudre cette difficulté, propre à leur doctrine ? Comment créer, pour l'individu chez lequel on ne reconnaît que l'intérêt, une obligation solide ?

Bentham : créer une obligation naturelle par convergence naturelle des intérêts.

Pour répondre à cette difficulté, Bentham propose trois niveaux de réponse :

1. Tout d'abord, seul *l'intérêt* individuel semble pouvoir fonder l'obligation : n'est-ce point l'intérêt qui gouverne, par principe, les actions humaines ? Ce sera aussi lui qui produira l'obligation à un niveau individuel. Néanmoins, à un niveau social, qu'en est-il des rapports entre intérêts ? Ne risquent-ils pas de se contredire ? Pour répondre à ce problème, Bentham invoque *l'identité des intérêts* : l'intérêt de l'individu est identique à celui des membres de la société. Mais cette identité des intérêts, comme le remarque Guyau, est plutôt postulée que démontrée : elle révèle l'« illusion d'optique »⁸⁵¹ qui caractérise la philosophie de Bentham, et qui consiste en un *optimisme* de fond. Or, autre chose est de montrer une *dépendance* manifeste des intérêts, quoiqu'indirecte, autre chose est de révéler une *unité*⁸⁵² : l'intérêt, qui associe les hommes, peut tout aussi bien les opposer⁸⁵³. Guyau invoque à cet égard les théories économiques de John Stuart Mill et de Proudhon, lesquelles montrent que les conflits d'intérêts sont non seulement possibles, mais même inhérents à la société. Le rapport des intérêts, loin de produire de l'association, mène à la « lutte pour la vie »⁸⁵⁴ : les intérêts ne coïncident donc pas toujours. « Ainsi échoue l'optimisme social devant ce qu'on pourrait appeler l'impénétrabilité des intérêts »⁸⁵⁵ : on ne peut fonder l'idée d'une obligation et d'une unité des intérêts sur l'égoïsme seul.

2. Bentham invoque ensuite l'idée de *contrainte* pour tenter d'unifier, de l'extérieur, les intérêts mêmes qui pourraient diverger par nature. Or, non seulement cette réponse aboutit

⁸⁵¹ *La morale anglaise contemporaine*, page 279.

⁸⁵² « Les moralistes de l'Angleterre ne le remarquent pas assez, la *dépendance* des intérêts ne prouve nullement leur *identité* », *La morale anglaise contemporaine*, page 279.

⁸⁵³ « Ils sont associés sans doute ; mais, tant qu'un lien plus fort que l'intérêt ne les a pas unis, ils restent toujours rivaux. [...] Il y a sans doute une harmonie entre votre intérêt et le mien, entre votre richesse et la mienne ; mais cette harmonie est bien plus évidente, à mon point de vue du moins, lorsque je possède votre richesse. », *La morale anglaise contemporaine*, page 280.

⁸⁵⁴ *La morale anglaise contemporaine*, page 281.

⁸⁵⁵ *La morale anglaise contemporaine*, page 282.

à un despotisme analogue à celui préconisé par Hobbes⁸⁵⁶, dont les instruments policiers deviendront moins sûrs à mesure qu'ils croîtront⁸⁵⁷ ; mais la contrainte constituerait une régulation *externe* des intérêts qui se méprendrait sur le principe *interne* même de l'obligation qui est opposé à la contrainte. Dans l'obligation, il y a assentiment intérieur, alors que la contrainte conduit à une soumission extérieure. En d'autres termes, Bentham rabat le moral sur le social, l'intérieur sur l'extérieur – or, comme le montrait Rousseau dès le premier livre du *Contrat social*, obligation n'est pas contrainte, et confondre les deux niveaux risque, d'après Guyau, de mener à l'inefficacité de l'obligation, voire à sa dissolution pure et simple.

3. Reste l'idée de la *sympathie* que défend Bentham, pour sauver l'idée d'obligation : « la sympathie consiste à souffrir avec autrui »⁸⁵⁸, à partager son plaisir, à ressentir sa douleur. Il s'agit là d'un principe qui compense remarquablement l'égoïsme : puisque le plaisir d'autrui entre dans la constitution du mien, « l'égoïsme deviendra par la force des choses bienveillant, bienfaisant ou *altruiste* »⁸⁵⁹. Mais outre que la sympathie ne touche pas tout le monde, elle ne touche pas non plus toutes nos actions ; enfin, la sanction sympathique devient inefficace dans le cas où l'on est assuré d'impunité à l'égard d'un crime qui nous est avantageux⁸⁶⁰. Si l'on met l'intérêt et la sympathie en balance, celle-ci doit pencher, par principe, vers l'intérêt. La sympathie est insuffisante à compenser un intérêt clairement exprimé – un intérêt calculé comme l'est celui de Bentham.

Dès lors, la conclusion de Guyau apparaît comme radicale : Bentham ne propose rien d'autre qu'une morale de l'égoïsme, qu'il tente de nuancer, mais sans succès ; car « les égoïsmes, qu'on les raffine ou qu'on les déguise, ne peuvent réellement s'unir tant qu'on demeure dans la sphère sensible »⁸⁶¹. L'égoïsme de principe, qui contredit l'idéal moral visé par les utilitaires, ne peut créer de véritable obligation.

⁸⁵⁶ « Le benthamisme poussé jusqu'au bout semble ainsi revenir vers le despotisme, préconisé jadis par Hobbes. », *La morale anglaise contemporaine*, page 283.

⁸⁵⁷ « Ceux qui sont les instruments de cette contrainte, comme ceux qui en sont les objets, se déroberont sans cesse à la main qui voudra s'en servir et se retourneront contre elle. En d'autres termes, toute force physique est nécessairement impuissante, tyrannique, à double fin et à double effet. », *La morale anglaise contemporaine*, page 285.

⁸⁵⁸ *La morale anglaise contemporaine*, page 285.

⁸⁵⁹ *La morale anglaise contemporaine*, page 286.

⁸⁶⁰ « Il est des cas, fort nombreux, où la sanction sympathique ferait totalement défaut, où même elle tournerait au profit du coupable : c'est lorsque le délit commis reste ignoré », *La morale anglaise contemporaine*, page 288.

⁸⁶¹ *La morale anglaise contemporaine*, page 291.

On remarquera que Guyau révisera sa position dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, où il montrera que la solidarité est présente dès le niveau élémentaire de la sensibilité. La sphère sensible présentée et critiquée ici est donc celle de l'égoïsme étroit des utilitaires, non la sensibilité généreuse telle que Guyau la révélera plus tard dans son œuvre.

J.S. Mill : créer une obligation par l'association artificielle et naturelle des idées et l'organisation sociale.

La convergence naturelle des intérêts ne peut pas être assurée, d'après Guyau. Il faut donc tenter de les faire converger à un autre point de vue. Telle sera la tentative de John Stuart Mill, qui va jouer à trois niveaux différents : l'association naturelle des idées et le plaisir qui s'y rapporte ; l'association des intérêts par l'organisation sociale ; l'association artificielle des intérêts par l'éducation.

L'association naturelle des idées et le plaisir qui s'y rapporte.

Pour Mill, il est possible de fonder l'obligation par une association des intérêts non pas objective mais *subjective*. Le mécanisme de convergence des intérêts s'articule ainsi :

1. L'association fréquente des intérêts finit, par intériorisation, par produire une *association des idées*, laquelle peut perdurer lorsque les intérêts divergent : le fait que les intérêts convergent *souvent* conduit par association à l'idée de leur convergence *permanente*. Mais Guyau objecte alors que cette association doit disparaître en devenant consciente, puisque les intérêts qui la fondent peuvent diverger : soit les intérêts convergent réellement, et la loi d'association des idées est fondée car elle est rationnelle (on tombe alors dans le système de Bentham), soit les intérêts divergent, et l'association fictive des intérêts, fruit d'une erreur d'induction, doit disparaître en tant que phénomène déraisonnable⁸⁶² car « la conscience tend à dissoudre les associations illégitimes d'idées »⁸⁶³. De surcroît, l'association des idées, d'après Guyau, ne peut produire des effets que si elle est inconsciente – autrement dit, la conscience de son intérêt dissout toutes les associations qui le contredisent⁸⁶⁴. La théorie de Mill se trouve donc prise sous le feu d'une double critique : d'une part, l'obligation née par association d'idée agit contre notre intérêt⁸⁶⁵, principe de la morale utilitaire ; d'autre part, à supposer même que l'association puisse produire une obligation, elle ne serait efficace que lorsqu'elle ne serait pas mise au jour par la théorie utilitaire. Cette inflexion de l'utilitarisme est donc contradictoire, non seulement au niveau de ses principes, mais encore au niveau du type d'obligation qu'elle fait naître, puisqu'elle détruit dans la pratique ce

⁸⁶² « De deux choses l'une : ou l'identité des intérêts existe en fait, et alors l'association des idées n'est que la reproduction des faits, vous tombez dans le système de Bentham ; ou l'identité des intérêts n'existe pas en fait, et alors y croire serait commettre une induction erronée ; or je ne le puis pas, logiquement parlant : vous ne pouvez nécessiter ma raison à être déraisonnable. », *La morale anglaise contemporaine*, page 295.

⁸⁶³ *La morale anglaise contemporaine*, page 295.

⁸⁶⁴ « L'efficacité pratique d'une idée croît ou décroît en raison de ma croyance à la réalité de son objet », *La morale anglaise contemporaine*, page 295.

⁸⁶⁵ « Ce principe [d'obligation] n'agit efficacement sur nous qu'à condition d'agir à notre insu », *La morale anglaise contemporaine*, page 296.

qu'elle présuppose⁸⁶⁶. Ici encore, Guyau fait jouer une loi psychologique, celle de la dissolution des associations d'idées inconscientes par l'analyse réfléchie de la conscience. Le point de vue par lequel Guyau interprète Mill est donc déterminant, puisqu'il permet de mettre l'accent sur la contradiction entre le niveau de l'inconscient, celui des associations d'idées, de la synthèse des instincts, et le niveau de la conscience, réflexive, analytique, et qui se rapporte à l'intérêt seul, à l'égoïsme. Or, tout le défi de la thèse de Mill consiste à prétendre engendrer ce qui est inconscient à partir de ce qui est conscient : pour Guyau, il y a là une contradiction dans les données mêmes du problème.

2. La production d'une obligation par association des idées produit aussi un *plaisir moral* ; à l'inverse, la volonté qui contredit l'intelligence produit une peine sensible, un remords. Si l'association est subjective, les effets n'en demeurent pas moins réels⁸⁶⁷. Mais, là encore, la conscience peut dissoudre le plaisir et le déplaisir mêmes qui accompagnent l'action : si la douleur est réelle, elle provient néanmoins d'une association d'idées, c'est-à-dire d'une illusion⁸⁶⁸ ; or, il suffit de réfléchir aux causes de l'illusion pour la dissiper, et avec elle évanouir la douleur. « L'absolu devient relatif »⁸⁶⁹ : le remords, simple association d'idées, est déchargé de toute sa puissance pratique par l'analyse. L'argument de Mill reposant sur le précédent (l'obligation sera produite par association d'idées), Guyau fait de nouveau jouer sa loi de dissolution des instincts par analyse réflexive.

Ainsi la conclusion de Guyau est-elle sans appel : non seulement Mill ne sait pas produire une véritable obligation sur l'assise d'une association des idées (ou par ses conséquences affectives) ; mais puisque ces associations, lorsqu'elles enjoignent à une action morale, sont fragiles car au fond seulement subjectives, l'analyse réflexive sape la possibilité même d'une obligation désintéressée, et conduit à l'égoïsme le plus brut, à l'immoralité⁸⁷⁰. « Ou une conscience illusoire, ou rien ; pas de moyen terme »⁸⁷¹ ; or, la conscience elle-même, par ses vertus analytiques, est à même de dissiper l'illusion.

⁸⁶⁶ « [Mill] ne peut poser sa morale dans la théorie qu'à la condition de la détruire dans la pratique », *La morale anglaise contemporaine*, page 296.

⁸⁶⁷ « Que l'association des idées soit toute subjective, qu'elle ne corresponde pas absolument à la réalité, il y a du moins, d'après Stuart Mill, une chose très réelle : c'est le plaisir et surtout la douleur qui s'y attache », *La morale anglaise contemporaine*, page 298.

⁸⁶⁸ « Le remords, dites-vous, est une douleur résultant, en somme, d'une illusion. », *La morale anglaise contemporaine*, page 298.

⁸⁶⁹ *La morale anglaise contemporaine*, page 298.

⁸⁷⁰ « Ce système, par une singulière conséquence de ses principes, m'oblige en quelque sorte à l'immoralité. [...] Stuart Mill, après s'être efforcé de parvenir jusqu'à l'"altruisme" en s'appuyant sur le mécanisme de l'association, retombe donc soudain, un fois ce point d'appui enlevé, jusqu'à l'égoïsme le plus absolu. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 302-303.

⁸⁷¹ *La morale anglaise contemporaine*, page 303.

L'association des intérêts par l'organisation sociale.

Si les intérêts ne convergent pas naturellement, il faut les faire converger artificiellement : l'association des idées doit être produite par l'organisation sociale. C'est là le sens du socialisme de J.S. Mill.

Mais d'emblée une objection est formulée par Guyau : en attendant cette organisation idéale de la société, comment pourrions-nous agir moralement ? Agirons-nous de façon provisoire ? D'après Guyau, l'homme n'aime guère le provisoire, et en morale moins qu'ailleurs⁸⁷² ; par conséquent, la théorie de Mill ne parvient guère à obliger durant le temps d'attente dû aux réformes sociales.

Mais, même en supposant cette organisation sociale, obtient-on la convergence réelle des intérêts ? Guyau repère trois niveaux de difficultés :

1. Rien n'assure que l'intérêt social et l'intérêt individuel convergent⁸⁷³ : « il ne saurait y avoir des rapports organiques de réciprocité parfaits entre l'individu et la société »⁸⁷⁴, car le bonheur individuel (seule fin désirable) ne coïncide jamais tout à fait avec le bonheur social⁸⁷⁵. L'individu aspirera toujours à être davantage qu'un organe social.

2. Il n'est pas évident que les intérêts individuels convergent entre eux : les individus continueront à envier et convoiter le bien de leur prochain⁸⁷⁶.

3. Enfin, il y aura toujours des inégalités sociales ; et celles-ci susciteront toujours l'envie⁸⁷⁷. On aura beau tenter de les réduire, en attendant l'état idéal où elles n'existeront plus, il y aura toujours des conflits d'intérêt, et partant point d'obligation qui dépasse l'égoïsme et l'attachement à l'intérêt personnel⁸⁷⁸.

⁸⁷² « On ne peut guère poser aux hommes des règles provisoires, comme celles que Descartes s'était prescrites en attendant qu'il eût trouvé sa méthode. Même en politique, le provisoire fatigue et irrite ; en morale, il devient impossible », *La morale anglaise contemporaine*, pages 306-307.

⁸⁷³ En supposant qu'il soit de l'intérêt de la société, une fois réorganisée, d'avoir à son service les individus les plus libres et les plus heureux possibles, sera-ce toujours l'intérêt de ces individus de *servir* dans tous les cas la société ? », *La morale anglaise contemporaine*, page 309.

⁸⁷⁴ *La morale anglaise contemporaine*, page 309.

⁸⁷⁵ « La difficulté que rencontre le système utilitaire pourrait se formuler ainsi : - Il n'y a qu'une *fin* désirable et prévalente pour l'individu d'une part et pour la société de l'autre : c'est son bonheur propre ; or, pour obtenir le plus grand bonheur idéal de la société, le seul moyen dans l'avenir, sinon dans le présent, c'est d'obtenir le bonheur de chaque individu, tandis que, pour obtenir le plus grand bonheur de l'individu, le bonheur social n'est et ne sera jamais dans tous les cas le seul moyen. », *La morale anglaise contemporaine*, page 309.

⁸⁷⁶ « Qu'y pouvez-vous faire ? Ce que vous avez, ce que votre main tient, ma main ne le tient pas. », *La morale anglaise contemporaine*, page 310.

⁸⁷⁷ « On pourra atténuer [les inégalités] par des expédients, non les effacer. Or, si atténuée que soit une inégalité, elle choque toujours le sentiment et tente le désir », *La morale anglaise contemporaine*, page 311.

⁸⁷⁸ « Tant que cette *tendance* ne sera pas entièrement réalisée, tant que la nature en s'organisant selon vos vues ne sera pas entièrement refaite, tant que vous ne l'aurez pas refaite vous-mêmes en totalité, tant qu'il restera la moindre divergence entre les intérêts, je demeurerai encore en partie dégagé de l'obligation que vous voulez m'imposer et que vous ne pouvez rendre complète », *La morale anglaise contemporaine*, page 313.

L'éducation ou l'association artificielle des intérêts.

Enfin, l'organisation sociale trouvera son ressort essentiel dans l'éducation, dotée d'après Mill d'une puissance illimitée⁸⁷⁹. L'éducation, dans cette optique, est conçue sur le modèle d'une inculcation mécanique, et vise la production d'un certain type de comportement. Le présupposé est que l'homme est un être essentiellement passif⁸⁸⁰, et que la finalité de l'éducation est extérieure à l'individu, sociale.

La difficulté, c'est qu'une telle conception de l'éducation contredit l'idée de l'éducation (entendue comme ce qui « développe simultanément toutes les puissances », comme ce qui développe la personnalité et élève⁸⁸¹). « L'éducation n'est autre chose, au fond, que la mise en possession de soi ». Or, en cherchant à « employer »⁸⁸² l'individu, à plier sa machine aux habitudes sociales, à « préparer une pratique aveugle et routinière »⁸⁸³, on l'abêtit, on brise sa volonté : une telle éducation, loin d'élever, abaisse⁸⁸⁴.

Ainsi, non seulement une telle éducation n'est jamais qu'un instrument indifférent par soi à la moralité de la fin qu'elle sert⁸⁸⁵, mais tend à soumettre l'individu à un tyran qui est d'abord extérieur, puis intérieur, pour le dissoudre au nom du bien commun⁸⁸⁶. L'éducation utilitaire, aux yeux de Guyau, est *totalitaire*, car elle suspend le destin de l'individu au social, sans se soucier de développer ses facultés, sans tenter de le moraliser. On voit ici l'opposition qui règle toute la critique de Guyau : c'est celle du *social* (l'utilité au point de vue de la société, extérieure à l'individu) et du *moral* (épanouissement des virtualités propres à l'individu). *Mutatis mutandis*, il en va de l'éducation utilitaire et de l'éducation gualcienne comme du *dressage* et de *l'élevage* : dans le dressage, il s'agit d'employer l'individu malgré

⁸⁷⁹ « Pour Stuart Mill comme pour Helvétius, l'éducation a ce double avantage qu'elle peut tout et qu'elle sert à tout ce qu'on veut », *La morale anglaise contemporaine*, page 316.

⁸⁸⁰ « Celui qu'on veut instruire est une sorte de patient, dont l'inertie laisse plein et entier pouvoir à l'instituteur ; il n'a que ce qu'il reçoit, et on ne lui donne que ce qu'on veut bien lui donner ; on le façonne, sans qu'il puisse se changer lui-même ; on le lance dans n'importe quelle direction, sans qu'il puisse s'imprimer à lui-même un mouvement par sa seule et libre volonté », *La morale anglaise contemporaine*, pages 316-317.

⁸⁸¹ « L'éducation, suivant l'étymologie même du mot, c'est l'art qui tire du fond de l'être tout ce qu'il renferme pour l'amener à la lumière et à la vie, qui en développe simultanément toutes les puissances, qui aide son élan vers sa fin, et en un mot l'élève. Or, en ce sens, ce que l'éducation doit surtout s'appliquer à développer, c'est la personnalité, c'est le pouvoir de se saisir soi-même dans l'action et à travers la passion, c'est la conscience de soi », *La morale anglaise contemporaine*, page 317.

⁸⁸² « [Aux yeux des utilitaires] l'éducation, au lieu d'avoir son but dans l'être même, a son but en dehors de lui ; il s'agit pour eux de faire servir l'être à l'utilité générale et, selon l'expression d'Owen, de l'employer. », *La morale anglaise contemporaine*, page 317.

⁸⁸³ *La morale anglaise contemporaine*, page 318.

⁸⁸⁴ « Voulant faire de l'homme un moyen en vue du bonheur social, voulant le réduire au rang d'instrument, nos réformateurs ne tardent pas à s'apercevoir que l'instrument le meilleur, dans certains cas, c'est celui qui pense et veut le moins [...] Élever de cette manière, en dernière analyse, ne serait-ce pas abaisser ? », *La morale anglaise contemporaine*, page 318.

⁸⁸⁵ « Réduire au rôle de moyen, [cette éducation] peut servir indifféremment à des fins bonnes ou mauvaises ; elle peut entraîner l'homme vers le bien ou le mal, l'utile ou le nuisible », *La morale anglaise contemporaine*, page 319.

⁸⁸⁶ « Là où l'individualité disparaît, on ne tarde pas à voir apparaître la servitude, et l'abaissement moral engendre l'abaissement politique, qui l'exploite et l'accroît encore », *La morale anglaise contemporaine*, page 320.

lui à une cause qui le dépasse, dans laquelle il n'est qu'un simple rouage, quitte à l'aliéner ; dans l'élevage, il s'agit d'élever un individu pour lui-même, et non pour une fin extérieure à lui. Dans le premier cas, l'individu est un moyen, dans le second cas, une fin. On peut donc voir dans la critique de l'éducation utilitaire d'une part une résurgence du kantisme, qui considère que la personne doit être considérée comme une fin, jamais comme un moyen ; d'autre part la condamnation de toute idéologie qui tenterait de dépersonnaliser les individus⁸⁸⁷, de les dépouiller de leur liberté et de leur activité pour les asservir à une fin qui les transcenderait. L'utilitarisme, qui pourtant, Guyau le reconnaît, place la liberté et l'individualisme comme valeurs suprêmes, se méprend ainsi radicalement sur le moyen de réaliser l'idéal utilitaire.

L'utilitarisme de Mill interprété par Guyau n'est donc jamais proprement moral. Considérant l'individu au simple point de vue mécanistique, comme un objet passif et comme l'effet d'un simple conditionnement, l'utilitarisme tente de lui extorquer un comportement moral en lui imposant, de l'extérieur, un système de contraintes semblable au dressage. Enfin, il ne suffit pas de briser la volonté, car l'individu se révolte, selon Guyau, contre ce qui lui paraît déraisonnable : « ce qui n'est pas rationnel, ce qui n'apparaît pas comme vrai ou comme bon, n'oblige plus »⁸⁸⁸. Pour que l'obligation utilitaire soit pleinement efficace, il faut donc ultimement détraquer la *raison* de celui qu'on éduque. L'obligation utilitaire présuppose donc une servitude et une aliénation qui ne connaissent point de limite – dont Guyau voit la réalisation en Orient, où la vertu inerte et machinale accompagnent l'idée d'une humanité fondamentalement passive⁸⁸⁹.

Au final, Mill est incapable, d'après notre auteur, de justifier par la méthode utilitaire, une obligation morale, car les moyens par lesquels il entreprend d'obliger l'individu contredisent radicalement l'idéal moral : l'individualité, la liberté ; mais encore l'altruisme. L'intérêt ne produira pas le désintéressement ; et s'il le produit, ce sera contraint et forcé,

⁸⁸⁷ « Est-il rien de plus dangereux, en général, qu'un système d'éducation nationale où l'État façonnerait les individus non pour eux-mêmes, mais pour lui-même, non pour développer leur valeur, mais pour servir sa propre utilité, et qui se changerait aisément en un système d'exploitation ? », *La morale anglaise contemporaine*, page 320.

⁸⁸⁸ *La morale anglaise contemporaine*, page 321.

⁸⁸⁹ Sans remettre en question la pertinence de la critique guyalcienne de Mill (lequel fait par ailleurs, notons le bien, et en particulier dans les *Considérations sur le gouvernement représentatif*, chapitre III, l'apologie de l'activité contre la passivité, contre l'hypothèse d'un tyran bienveillant), on peut soupçonner Guyau d'avoir une approche extérieure, caricaturale de la civilisation orientale – ne déroge-t-il pas ici à sa propre règle de *sympathie*, lorsqu'il se permet de condamner, non sans condescendance, une civilisation plus de deux fois millénaire ? Il est vrai que peu d'auteurs accordaient, à cette époque, l'attention et l'estime qui convenaient aux civilisations de l'Orient pour tenter de les comprendre *de l'intérieur*. Néanmoins, il ne nous paraît pas anachronique de reprocher à un auteur les œillères qu'il s'est lui-même posées et qui restreignent l'ouverture de son système – et ce, d'autant plus que l'auteur a lui-même tenté de penser les conditions d'ouverture de sa pensée. En d'autres termes, en restant extérieur aux doctrines orientales, en les jugeant *a priori* comme des formes primitives de la vie morale et religieuse, Guyau, à l'instar de ses contemporains, posait les conditions de l'incompréhension de ces doctrines.

nullement de manière obligée. Bref, la réponse de Mill opère sur fond de confusion entre contrainte et obligation.

Darwin et Spencer : l'obligation héréditaire.

Il reste à la position utilitaire une dernière carte à jouer : celle de l'évolutionnisme. Celle-ci consiste à réintégrer l'idée de sens moral, laquelle a pourtant déclenché la réaction utilitaire de Bentham – non plus, toutefois, à titre de cause absolue, mais à titre de résultat, par l'hérédité. Avec Spencer et Darwin, nous sommes porteurs d'un instinct moral acquis par l'expérience et transmis par hérédité. Le concept d'« instinct » doit donc, pour ces auteurs, être articulé à la notion d'« habitude », comme le remarque fort justement Philippe Saltel⁸⁹⁰. Or, c'est l'hérédité, pour Spencer, qui a l'ascendant sur l'éducation : dans l'hérédité, ce n'est plus seulement les associations d'idées individuelles qui s'actualisent, ce sont celles de toutes les générations précédentes qui ont fini par organiser le cerveau même. Nous n'avons point fait ces associations, nous les avons reçues ; aussi ne pourrions-nous point les défaire ; de plus, ces associations ne sont pas seulement subjectives, elles existent objectivement dans les organes intérieurs (l'organisation du cerveau). L'obligation morale paraît donc sauvée.

Mais, de nouveau, Guyau va faire jouer sa loi de dissolution des instincts par analyse : si les plaisirs et les peines morales n'ont point d'existence réelle, objective, c'est qu'elles sont des hallucinations, des *obsessions* – mais comment prouver alors qu'elles sont des illusions bienfaisantes ? Si celles-ci sont nuisibles, je n'ai aucun intérêt à accepter leur influence – peu importe leur utilité sociale⁸⁹¹. Et surtout, ces fantômes ne vont-ils pas disparaître lorsqu'ils seront analysés – par la théorie même qui les défend ? Théoriser l'hallucination qu'est l'obligation héréditaire, c'est l'anéantir⁸⁹². Le fond de l'argument concerne la puissance de la conscience, qui a un pouvoir neutralisant⁸⁹³. En montrant que seul l'instinct moral demeure inconscient chez l'homme, et n'a pas été remplacé par l'intelligence, Spencer et Darwin dissolvent précisément ce qu'ils croient préserver : l'instinct moral, explicité, disséqué, est

⁸⁹⁰ Darwin considère en effet que « à côté ou parfois à la place des instincts naturels, se trouvent des instincts acquis ou modifications acquises qu'il se propose d'expliquer par l'héritage d'une habitude avantageuse. », *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 116.

⁸⁹¹ « L'hallucination morale est *utile* à la société, dites-vous, elle est même *vraie* en tant que représentant la société future ; fort bien, mais elle peut m'être nuisible à moi-même, et elle est fausse en tant que ne représentant pas la société où je vis. », *La morale anglaise contemporaine*, page 334.

⁸⁹² « Cette sorte d'illusion de la conscience est elle-même tout à fait inconsciente, elle s'ignore ; vous la révélez à elle-même. Mais par là, si du moins nous acceptons votre système et dans la proportion où nous l'accepterons, n'allez-vous point considérablement affaiblir la vivacité de nos sensations morales ? », *La morale anglaise contemporaine*, page 334.

⁸⁹³ « On voit combien est considérable ce qu'on pourrait appeler le pouvoir *neutralisant* de la pensée et de la conscience sur les souffrances organiques, lorsque ces souffrances proviennent d'organes intérieurs et voisins du centre. Au bout d'un certain temps, l'influence de la conscience, si elle s'établit bien, ira jusqu'à faire disparaître la cause même de la souffrance et à amener la guérison de l'organe malade. », *La morale anglaise contemporaine*, page 337.

porté à la conscience, perd son statut inconscient et instinctuel ; et perd ainsi son caractère obligatoire⁸⁹⁴. Tant que l'obsession n'est pas devenue raisonnée, elle n'est qu'une illusion.

Ce faisant Guyau souligne le caractère potentiellement *démoralisant* des doctrines morales qui ramènent l'obligation à un instinct : conduisant au scepticisme, elles peuvent produire des criminels intelligents, qui agissent en conscience, mais sans conscience morale. Leur raisonnement est implacablement utilitaire, et par là même immoral⁸⁹⁵. « Ceux-là ne sont autre chose que des sceptiques qui pratiquent ». L'utilitarisme radical conduit, selon Guyau, à l'immoralité⁸⁹⁶.

Ce n'est pas à dire que la pensée utilitaire en tant que telle est fausse : comme nous l'avons déjà signalé, le paradigme guyalcien de l'interprétation et de l'intelligence est celui de l'élargissement ; or, « l'utilitarisme exclusif et radical » est étroit par principe, et conduit à des conséquences désastreuses. C'est moins l'utilitarisme qui est condamné, que son caractère précisément « exclusif » ; c'est là, non pas condamner les penseurs utilitaires, mais les critiquer, c'est-à-dire en épurer le système pour en sauver ce qui est vrai. « Toute doctrine, œuvre sincère de la pensée humaine, doit enfermer une part de vérité »⁸⁹⁷, pour cette raison qu'elle représente une facette de l'homme⁸⁹⁸. Tout le problème est que ni l'utilitarisme ni l'évolutionnisme ne révèlent toute l'humanité de l'homme. Quelle est donc cette part de vérité que cache l'utilitarisme ? Et quelle est l'autre part de vérité, qualifiée énigmatiquement par Guyau de « supérieur[e] », de « plus élevé[e], de plus be[lle] et de meilleur[e] », et même de « divin[e] », que l'utilitarisme méconnaît⁸⁹⁹ ?

⁸⁹⁴ « Chez l'homme même, s'il faut croire Ch. Darwin et Spencer, un dernier instinct est resté encore inconscient : c'est l'instinct moral. Tandis que les autres ont disparu, laissant place à la pensée libre, dans la sphère de la moralité au contraire l'instinct subsiste encore, d'autant plus vivace qu'il est plus inconscient [...] Dès lors, pour l'effacer, nous aurions d'après ce qui vient d'être dit un moyen efficace : il suffirait de le rendre conscient. Eh bien, c'est ce dont se charge la théorie même de Ch. Darwin et de Spencer ; elle persuadera tous ceux qui voudront bien l'accepter qu'ils n'agissent, en faisant le bien, que par la vertu de leur instinct moral et de leur "organisme moral" », *La morale anglaise contemporaine*, pages 340-341.

⁸⁹⁵ « [Les] coupables intelligents, qui savent ce qu'ils font, qui ont reçu une certaine instruction, qui sont capables de réflexion [...] ne sont autre chose que des sceptiques qui pratiquent. La moralité est pour eux une chimère, le bien et le mal un préjugé ; chacun suit son intérêt, et eux ils le cherchent où ils le trouvent ; tous les hommes sont égoïstes, autrement qu'eux, mais non moins qu'eux : ainsi pourrait-on formuler la pensée générale qui se dégage de leurs actes et de leurs paroles, et cette pensée, en dernière analyse, constitue le fond primitif et essentiel de toute doctrine exclusivement utilitaire. », *La morale anglaise contemporaine*, page 342.

⁸⁹⁶ « À vrai dire, l'utilitarisme exclusif et radical, avec sa conséquence et son principe naturels, le scepticisme, n'est pas une doctrine aussi étrangère qu'on pourrait le croire au domaine de la pratique ; il a déjà eu, sans le savoir, bien des sectateurs : c'est d'après ses principes essentiels que beaucoup de gens sont parvenus à éteindre en eux, à force de la nier, la moralité. », *La morale anglaise contemporaine*, page 343.

⁸⁹⁷ *La morale anglaise contemporaine*, page 195.

⁸⁹⁸ « S'il est vrai que chaque système de l'esprit humain exprime un des côtés de l'homme ... », *La morale anglaise contemporaine*, page 343.

⁸⁹⁹ « Ce n'est point une injure faite à ses partisans, qui sont de nobles intelligences ; mais, s'il est vrai que chaque système de l'esprit humain exprime un des côtés de l'homme, ils avoueront eux-mêmes que le système purement utilitaire, malgré la part de vérité qu'il contient, n'exprimant point cependant le côté idéal et la partie de nous-mêmes qui aspire au supérieur et au « divin », ne semble pas répondre à ce qu'il y a en nous de plus élevé, de plus beau et de meilleur », *La morale anglaise contemporaine*, page 343.

Pour ce faire, il nous faut revenir au début du chapitre consacré à l'analyse évolutionniste de l'obligation, et à l'examen particulier auquel Guyau soumet le concept d'hérédité.

La part de vérité de l'évolutionnisme : le passé de l'homme ; la part de vérité de l'idéalisme : l'avenir de l'homme.

Au cours d'une longue et importante note de bas de page de *La morale anglaise contemporaine* (pages 326 à 332), Guyau essaye de préciser le rôle de l'hérédité pour Spencer, mais annonce surtout sa propre problématique, telle qu'elle sera développée dans *Éducation et hérédité*.

C'est une tendance du XIX^{ème} siècle, dit Guyau, de considérer la toute-puissance de l'hérédité – tendance qui fait contrepoint à la croyance de la toute puissance de l'éducation au XVIII^{ème} siècle. Or, cette manière de penser, si elle est pertinente pour rendre compte de l'évolution des instincts animaux ne l'est pas pour rendre raison de l'évolution des instincts humains – ou, plus précisément, de ses instincts moraux. Les criminalistes et les psychologues peuvent bien montrer le déterminisme héréditaire des comportements pathologiques⁹⁰⁰, ce ne sont précisément que les comportements *pathologiques* qui semblent héréditaires – or, le pathologique pour Guyau, c'est l'anormal opposé au normal : c'est l'exception héréditaire contre la règle du choix. Le criminel, c'est l'homme qui cède à sa propre fatalité, qui redevient animal pour ainsi dire, pour qui le passé détermine le présent – alors qu'il ne saurait y avoir de prédestination absolue. L'analogie mobilisée par les évolutionnistes est donc partiellement vraie, pour rendre raison des comportements immoraux, anormaux, animaux⁹⁰¹ – mais non pour expliquer la nature de l'instinct moral. Il faut être sensible ici à la manière dont Guyau décrit le déterminisme héréditaire : il se place au point de vue de la dynamique mentale du sujet pour tenter de comprendre de l'intérieur les effets de l'hérédité ; il parle de « violence parfois irrésistible » ; il évoque des « penchants animaux éclatant tout à coup », comme une brusque tentation devant laquelle la volonté individuelle capitule. Ce faisant Guyau modifie les données du problème : l'objectivité de l'hérédité est interprétée en matière

⁹⁰⁰ « On a souvent invoqué, pour montrer la force irrésistible de l'hérédité morale, l'exemple de certaines passions, de certains vices héréditaires : un dipsomane peut engendrer toute une famille de dipsomanes ; de même pour la manie de l'assassinat, du viol ou du vol (V. M. Ribot, *L'Hérédité*). », *La morale anglaise contemporaine*, page 329.

⁹⁰¹ « Mais précisément ce sont là autant d'actes déterminés et toujours les mêmes, analogues à ceux que l'hérédité fait accomplir aux animaux. Il ne faut pas confondre ici hérédité des instincts immoraux et dépravés avec celle des instincts moraux, ni conclure par analogie des uns aux autres. Les premiers sont tout simplement des penchants animaux éclatant tout à coup chez l'homme ; de là leur violence parfois irrésistible ; au fond, ils sont le symptôme d'un état anormal du cerveau, d'un manque d'équilibre dans l'organisme ; ils ne sont pas très fréquents ; ce sont des exceptions, des maladies mentales. », *La morale anglaise contemporaine*, page 329.

d'obstacles subjectifs dans la question du choix ; l'hérédité n'est plus une fatalité, mais quelque chose qui bride le sujet, qui l'abaisse au rang de l'instinct animal. À l'inverse, les instincts moraux sont décrits en termes d'élévation, d'« affranchissement » - on reconnaît là les attributs de l'autre « part de vérité » de la page 343 de *La morale anglaise contemporaine*.

C'est donc dire que la moralité est distincte de l'instinct mécanique qu'on observe chez les animaux : chez l'homme, l'instinct, ou l'hérédité, ne produit que « des linéaments vagues », plutôt des « germes indistincts d'une faculté nouvelle que cette faculté même ». Autrement dit, l'influence de l'hérédité est diffuse et générale, elle ne dicte pas un comportement déterminé⁹⁰² – sauf dans les cas pathologiques, où subsiste un choix. La moralité se situe au-delà de la sphère des instincts ; elle n'est pas, contrairement à ce que croit Spencer, « gravée par l'hérédité au fond même de notre organisme »⁹⁰³. Cette réflexion sur le statut de l'hérédité oriente l'interprétation guyalcienne de l'évolutionnisme, dont la part de vérité est relative au *passé* de l'homme, à ce qui le rattache, par le bas, à l'animalité – par la voie du pathologique. L'évolutionnisme permet de comprendre les conditions historiques à partir desquelles l'immoralité ou la moralité de l'homme sont possibles ; mais se révèle incapable de théoriser ou de produire sa moralité à venir. Autrement dit, ce que formalise Spencer, c'est une *fatalité inférieure* ; et ce qu'il ne peut penser, c'est le *possible*.

Deux vérités sont énoncées par les auteurs anglais. L'homme est toujours, potentiellement, un être égoïste, soucieux de son intérêt, prêt à sacrifier autrui sur l'autel de sa jouissance : telle est la vérité fondamentale, brute, de la pensée utilitaire. Voilà le fait primitif, irréfutable, avec lequel doit traiter toute morale conséquente. L'évolutionnisme ajoute que l'individu porte en lui le progrès de l'espèce : ce que ses ancêtres ont été conditionne ce qu'il est actuellement, sans aller toutefois jusqu'à le déterminer. Mais aucune obligation morale ne se déduit de ces seules vérités. Au contraire, nous pensons que l'analyse de Guyau n'a de sens que rapportée à son intention d'intégrer les morales de l'intérêt et de l'évolution dans un système moral plus large, plus englobant, dans lequel l'intérêt entrera à titre de constituant nécessaire mais non suffisant. L'égoïsme est une base solide pour une doctrine morale ; mais il n'est pas une fin viable, puisqu'il ne peut produire d'obligation. Quant à l'évolution, elle ne devient déterminante que lorsqu'on rabaisse l'homme au rang animal : autrement dit, elle ne peut rien prédire de l'avenir sous peine de projeter ce qui a été sur le futur, et donc de

⁹⁰² « [L'hérédité] se manifeste rarement par des tendances très déterminées. Un fiévreux a l'instinct de boire, instinct bien net et déterminé, tandis qu'un homme plein de santé n'a pas l'instinct de dépenser sa force en soulevant tel ou tel fardeau plutôt qu'un autre. », *La morale anglaise contemporaine*, page 329.

⁹⁰³ *La morale anglaise contemporaine*, page 331.

simplifier le processus de complexification de l'évolution, d'homogénéiser le passage de l'homogène à l'hétérogène.

Nous pensons donc que la part « divine » de l'homme, que l'utilitarisme a ignorée, n'est rien d'autre que la part idéaliste, que Guyau a réfuté logiquement, en tant qu'elle prétendait constituer un point de départ analytique – mais non en tant que *visée*. On ne saurait démarrer dans les hauteurs de l'idéal – mais on peut, progressivement, espérer s'y hisser. De là les termes tirés du champs lexical de l'*élévation* : l'idéal n'est pas une substance étrangère à la nature, mais un processus d'ennoblement de la nature même. En d'autres termes, l'évolutionnisme ne s'en tient qu'aux premiers temps de l'évolution, au passé de l'humanité, à l'homogène – alors que, pour Guyau, l'hétérogénéité morale à venir relève d'une autre logique. On ne saurait donc comprendre la moralité sur le modèle du passé, tout comme on ne saurait construire de l'hétérogène avec de l'homogène. Paradoxalement, l'évolutionnisme n'est pas une théorie assez évoluée, au sens même où elle définit l'évolution : elle ne laisse pas assez de place à l'hétérogène.

On peut donc désormais répondre clairement à la question : quelle est la part de vérité de *l'utilitarisme* ? Sa vérité réside dans le *passé* de l'homme, dans le fait que l'être humain est influencé (et non pas déterminé) par son animalité, son intérêt, son égoïsme ; en d'autres termes, par l'homogénéité de l'existence. La vérité de l'utilitarisme n'est pas proprement morale – mais scientifique, au sens où elle explicite ce qu'*a été* l'homme.

La part de vérité de *l'idéalisme*, au contraire, concerne ce que peut devenir l'homme, son élévation progressive jusqu'à un état d'indépendance à l'égard de ses instincts ; il s'agit d'une nouvelle facette de l'existence, plus hétérogène, qui n'existe qu'en germe dans la sphère des besoins, à tel point que l'école anglaise l'a méconnue. En d'autres termes, inspirés par la pensée complexe d'Edgar Morin, la part de vérité de l'idéalisme est une *émergence*, au sens de « qualité supérieure issue de la complexité organisatrice » qui possède cette capacité de pouvoir « rétroagir sur les constituants en leur conférant les qualités du tout »⁹⁰⁴.

Seul l'idéalisme est, en ce sens, véritablement moral, sans avoir su asseoir ses aspirations sur la base de prétentions scientifiques. L'antagonisme des doctrines morales est ainsi interprété par Guyau en termes temporels : l'utilitarisme et l'évolutionnisme expliquent scientifiquement le passé de l'homme ; l'idéalisme expose métaphysiquement son avenir. Il reste à comprendre comment Guyau articule ces deux points de vue, en vue de constituer une doctrine morale unifiée.

⁹⁰⁴ Edgar Morin, *La pensée complexe 6. Éthique*, Vocabulaire, page 263.

Le *leitmotiv* de la critique guyalcienne de l'utilitarisme consiste donc à montrer que l'obligation produite par les théories utilitaires n'est jamais véritablement morale – car ou bien elle est simplement *contraignante* (et n'engage pas la volonté d'un sujet), ou bien l'obligation produite est *dissoute* par la théorie même qui veut en rendre raison. En d'autres termes, il y a une rétroaction de la théorie sur la pratique, de l'observation sur la conduite⁹⁰⁵ : la théorie n'est pas neutre, et en rendant consciente une obligation qui ne serait que mécanique, elle la supprimerait. Pour le dire encore autrement, *l'utilitarisme présente une obligation qui ne survit pas à sa théorisation*. Si l'utilitarisme est vrai, alors il devient faux, parce qu'il est fondamentalement partiel, local et superficiel.

Dès lors, Guyau est conduit à en refuser l'exclusivité des principes : l'utilitarisme ne peut fonder une morale sur la seule base de l'intérêt.

2.3.3.5 La sanction morale : la responsabilité morale et sociale.

L'idée de sanction accompagne logiquement le projet de trouver un équivalent naturalisé de l'obligation, car sanctionner est bien une manière d'obliger. Or, l'obligation peut être :

- d'une part interne : c'est la sanction morale, intérieure, où le sujet est placé en présence de ses propres actions, où il se sent responsable d'elles ; et où la contrainte prend le nom de culpabilité ;

- d'autre part externe : c'est la sanction sociale, extérieure, où c'est la société qui juge les actions de l'individu, et décide du châtiment.

La pensée utilitaire peut-elle donner un contenu à l'idée de responsabilité – morale et sociale ? Quelle genèse permet de les justifier ?

La difficulté est d'autant plus relevée que, d'après Guyau, rien n'assure que l'intérêt tel que l'entend la pensée utilitariste puisse légitimer l'idée de sanction – Guyau invoque à cet égard les théories d'Helvétius et Spinoza, pour lesquelles l'idée de responsabilité réelle est

⁹⁰⁵ C'est cette rétroaction de la théorie sur la pratique qu'Aslan n'a pas vue (ou qu'il n'a pas voulu voir), lorsqu'il distingue trop nettement les faits moraux de leur compréhension dans *La morale selon Guyau*, pages 67-68 : « Sans doute la morale doit déterminer l'idéal. Mais, pour que cette recherche soit scientifique, il faut qu'elle s'appuie sur une connaissance exacte des faits moraux. Cette connaissance ne peut être acquise que par l'étude objective et désintéressée de la réalité morale. Il est donc nécessaire de séparer les problèmes théoriques des problèmes pratiques dans l'intérêt même de ces derniers. On cherche d'abord à connaître la réalité morale : c'est l'objet de la science des mœurs ; ensuite on entreprend de juger cette réalité afin de préciser l'idéal : ce qui fait l'objet de l'art moral. »

une illusion⁹⁰⁶. Or, sans responsabilité, l'idée de sanction peut-elle avoir un sens ? Les utilitaires, pourtant, reconnaissent la pertinence de l'idée de sanction morale. Dès lors, le problème se pose à deux niveaux, l'échec programmé du premier niveau conduisant logiquement au niveau supérieur : 1. Comment la doctrine utilitaire peut-elle rendre raison, psychologiquement, de la sanction morale à partir du seul principe d'intérêt ? 2. Est-il possible grâce aux principes utilitaires de rendre raison d'un phénomène comme la sanction sociale – ou bien ce projet est-il intrinsèquement contradictoire, et pourquoi ?

Aussi le premier moment de l'enquête guyalcienne relative à l'examen de l'idée de sanction porte-t-il sur son aspect moral. Dans un second moment, nous serons amené à étudier la dimension sociale de l'idée de sanction.

La sanction morale et l'association des idées.

Comment expliquer la sanction morale, le sentiment de la responsabilité, d'un point de vue utilitaire ? Comme de coutume chez les utilitaires anglais, la réponse se trouve en passant du dehors au-dedans : l'association des idées produites par des phénomènes extérieurs, finiraient par produire un sentiment intérieur tout original, celui de la responsabilité. Il est remarquable que Guyau contraste la réponse utilitaire par le rappel de la doctrine idéaliste : les stoïciens parlaient de l'idée de volonté intérieure, de volonté libre qui s'approprie, progressivement, le monde extérieur⁹⁰⁷ ; à l'inverse, les utilitaires vont de la nature à la volonté, et considèrent cette dernière comme le fruit tardif de l'action du monde⁹⁰⁸. Ainsi, la peine extérieure aurait-elle produit un sentiment intériorisé : le *châtiment*⁹⁰⁹. L'association réelle d'un certain type d'acte et du châtiment se double d'une association plus indissoluble encore des idées de cet acte et celles du châtiment concomitant.

Or, pour Guyau, Mill confond ici deux sentiments : l'aversion sensible pour les *conséquences*, et la responsabilité morale envers soi, relative à *l'intention* qui a présidé à

⁹⁰⁶ « Sur la question de la sanction, nous n'aurions trouvé nulle hésitation [...] chez Spinoza, Helvétius ou d'Holbach. Ils eussent compris et ouvertement accepté l'impossibilité de fonder une sanction véritable, une responsabilité réelle. – La nature, nous auraient-ils dit, n'a pas besoin d'être corrigée par votre sanction morale ; au fond, ce qui est bien, par cela seul qu'il est. Tel homme injuste est heureux : qu'importe ? Défendez-vous contre lui si vous pouvez. Son injustice même est l'effet des lois éternelles de la nature. Injustice humaine, c'est, dans la nature, harmonie et justice. », *La morale anglaise contemporaine*, page 355.

⁹⁰⁷ « Dans les systèmes idéalistes, c'est la volonté, la pensée humaine qui impose aux objets leur signification morale ; c'est elle qui, par exemple, semble dire à la peine : Sois *ma* peine, sois la réparation extérieure de mon démerite intérieur ; c'est elle qui semble dire à la joie : Sois *ma* joie, ma récompense, sois le complément naturel de mon *mérite* intérieur ; c'est enfin la pensée, la volonté humaine qui donne un sens au monde visible et en fait le symbole de l'idéale moralité. », *La morale anglaise contemporaine*, page 345.

⁹⁰⁸ « Au contraire, d'après l'école expérimentale et utilitaire, c'est le monde sensible qui crée en nous tous nos sentiments et toutes nos pensées, qui donne un sens à nos associations d'idées, qui provoque et explique tout en nous, et si nous voulons nous rendre raison de nous-mêmes, c'est hors de nous, c'est dans le monde extérieur qu'il faut chercher cette raison », *La morale anglaise contemporaine*, page 345.

⁹⁰⁹ « Responsabilité, dit Stuart Mill, signifie *châtiment* », *La morale anglaise contemporaine*, page 346.

l'acte. Autre chose est la crainte des conséquences, assez forte pour contraindre tant que pèse la menace, autre chose une intention qui motive une obligation, de l'intérieur. Si bien, que d'après Guyau, les utilitaires n'ont point fait la genèse du principal sentiment, à l'origine de tous les autres sentiments moraux : celle de « l'intention bonne »⁹¹⁰. En ignorant la genèse de ce sentiment, qu'il soit réel ou non, les penseurs utilitaires ne pourront pas produire le sentiment précis de la responsabilité morale. On comprend mieux pourquoi Guyau se référerait alors à la pensée idéaliste : en partant de l'idée de *volonté*, les kantien procédait à une analyse psychologique plus fine, et que Guyau reprend à son compte, en distinguant rigoureusement l'intention et les conséquences⁹¹¹. En ce sens, on peut dire que sa critique de l'analyse utilitaire de la sanction morale est kantienne. Par conséquent, Guyau entend réfuter l'assertion de Mill : ce dernier assimile la responsabilité au châtement ; mais le châtement « implique précisément l'idée de responsabilité qu'on veut lui faire expliquer »⁹¹², ce qui produit un diallèle dans l'explication (on présuppose dans la prémisse ce que l'on veut démontrer). Ainsi, la pensée utilitaire confond le châtement avec la pénibilité des conséquences – et n'implique pas la responsabilité de l'individu.

La genèse empirique aboutit donc la production d'affects qui ne sont pas moraux à proprement parler : ils sont essentiellement *passifs*⁹¹³, alors que l'idée même de châtement suppose une *activité* du sujet. Peu importe, dit Guyau, que cette activité soit réelle ou illusoire, dans un premier temps : l'essentiel est qu'elle nous *paraît* active ; et en n'expliquant pas ce caractère phénoménologiquement déterminant de la moralité, l'utilitarisme rate quelque chose de capital. À ce titre, la psychologie idéaliste est plus juste, aux yeux de Guyau, que la psychologie utilitaire, qui ramène l'intérieur à un effet de causes extérieures : le stoïcisme, parce qu'il part de l'idée de volonté, d'activité, a davantage compris ce que la moralité pouvait avoir d'actif, de vivant, de personnel. Il ne s'agit pas pour Guyau d'en revenir à l'idée dépassée, selon lui, d'un libre-arbitre absolu, d'une puissance d'indépendance

⁹¹⁰ *La morale anglaise contemporaine*, page 347.

⁹¹¹ « Dans tout cela, un kantien verrait toujours la même confusion entre l'acte, ou plutôt l'intention qui a dicté l'acte, et les conséquences de cet acte », *La morale anglaise contemporaine*, page 347.

⁹¹² *La morale anglaise contemporaine*, page 348.

⁹¹³ « Il y a un défaut commun à tous les essais de genèse entrepris par Stuart Mill : c'est de trop ramener les sentiments moraux à des affections passives ; il ne voit point assez en eux et en nous la part d'activité intérieure qu'à tort ou à raison nous nous attribuons ; responsabilité, en somme, c'est pour lui passivité. Au lieu de ce sentiment si vivant, si personnel, il ne montre à l'homme qu'un composé plus ou moins complexe de craintes et de désirs, de peines et de plaisirs. S'attribuer à soi-même un acte, se juger soi-même dans cet acte, avoir la conscience intérieure (vraie ou illusoire) de mériter ou de démeriter, tout cela pour lui est encore souffrir et pâtir. Il n'explique pas assez le sentiment de notre activité personnelle au moins apparente. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 348-349.

à l'égard de la nature – ce libre-arbitre est illusoire, à ses yeux⁹¹⁴ ; mais ce n'est pas à dire que le vouloir est déterminé par des causes extérieures et réduit à la somme de ses motifs sensibles⁹¹⁵.

La dernière objection que Guyau adresse à Mill est la suivante : à supposer même que l'association des idées suffise à expliquer la responsabilité, exposer cette théorie supprimerait par là même les effets de l'association, et aboutirait à la dissolution du sentiment de la responsabilité⁹¹⁶. En morale, la conscience du phénomène peut changer le phénomène étudié jusqu'à le faire disparaître.

Une théorie morale conséquente, fondée sur l'utilité, ne peut que dénier la réalité objective de la responsabilité⁹¹⁷ : en déniait la liberté au sujet moral, en la réduisant à un phénomène passif déterminé par des influences externes, la morale utilitaire devient impuissante à construire le concept de responsabilité. À l'inverse, la position idéaliste, qui procède, de l'idée de liberté comme cause de soi, peut seule justifier pleinement l'idée de responsabilité⁹¹⁸. Ou bien on choisit le déterminisme, avec l'utilitarisme, et on nie l'existence de la responsabilité ; ou bien on choisit la liberté, avec l'idéalisme, et on rend la responsabilité possible.

De nouveau, donc, Guyau mobilise l'idéalisme pour réfuter l'utilitarisme : non pas réfuter la doctrine de Mill en son principe, mais quant à ses conséquences trop radicales, et le caractère trop exclusif de la doctrine. Le problème de l'idéalisme, nous l'avons vu, est de procéder d'un point de départ absolu et mystique, qui ne s'accorde pas avec l'état actuel des sciences. N'est-il pas alors possible, pour légitimer pleinement l'idée de responsabilité, d'obligation interne, de proposer une théorie de la liberté dont le principe serait la volonté active, mais dont les ressorts ne seraient pas, comme dans l'idéalisme, transcendants et supra-sensibles, mais simplement, comme dans l'utilitarisme, naturels ? Peut-on trouver dans l'homme un principe d'action naturel qui ne se réduise pas à l'égoïsme ? Nous allons voir,

⁹¹⁴ « Sans doute le sentiment vulgaire du libre-arbitre que nous associons à l'idéal suivi ou méconnu par nous peut être illusoire », *La morale anglaise contemporaine*, page 352.

⁹¹⁵ « S'il n'y a pas dans notre volonté toute l'indépendance que nous croyons voir, il y a du moins dans la pensée du mérite et de la beauté morale une conception supérieure, un idéal irréductible à la simple imitation », *La morale anglaise contemporaine*, page 352.

⁹¹⁶ « La genèse empirique du sentiment de responsabilité, une fois bien connue de tous, suffirait ainsi à supprimer plus ou moins chez tous ce sentiment même », *La morale anglaise contemporaine*, page 343.

⁹¹⁷ « Laissons donc là les sentiments, les associations d'idées, les apparences subjectives, et demandons-nous ce que devient, dans la théorie anglaise, la réalité objective de la responsabilité [...] La question [...] posée et dégagée de toute cause d'erreur, de tout prétexte à ces faux fuyants dont la dialectique est si riche, il n'y a pour elle qu'une réponse à faire : Non. », *La morale anglaise contemporaine*, page 353.

⁹¹⁸ « Tel est l'idéal que l'école de Kant oppose aux moralistes anglais : la vraie responsabilité serait la liberté même se ressaisissant dans son passé et ramenant à soi comme à un centre unique toutes les actions qui ont rayonné d'elle. Le vrai mérite serait une forme supérieure que créerait et se donnerait à elle-même sa liberté. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 354-355.

dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, que c'est exactement ainsi que Guyau pose sa problématique morale, comme la *synthèse* de l'épicurisme et du stoïcisme, du naturalisme et de l'idéalisme.

La sanction sociale.

Pour les utilitaires, il n'est donc pas de sanction morale ; mais il demeure une sanction sociale, qui engage une responsabilité relative. Celle-ci peut-elle suffire à créer une obligation ?

D'après Guyau, la question de la responsabilité sociale doit être posée à deux niveaux : d'une part, est-elle légitime ? D'autre part, est-elle efficace ? Si la théorie utilitaire ne parvient à répondre affirmativement à aucune de ces questions, il sera acquis qu'elle ne peut engendrer aucune théorie conséquence de la sanction.

À la question de la *légitimité*, Mill reprend l'idée platonicienne de la sanction qui améliore, qui guérit l'individu de cette maladie qu'est le mal : ainsi comprise, la sanction profite au coupable même. Mais le profit, pour un utilitaire, n'est-ce pas toujours le plaisir, l'intérêt – et rien d'autre ? Dès lors, la sanction, laquelle consiste à limiter un intérêt, contredit toujours l'intérêt du sanctionné : elle ne peut jamais apparaître comme légitime⁹¹⁹. De plus, Guyau repère dans cette volonté de référer le comportement à une norme, ou analogiquement au paradigme de la médecine, à la santé, une contradiction au sein de la doctrine utilitaire : entre son exigence anti-idéaliste d'une part, laquelle consiste à refuser toute idée de norme qui transcenderait l'individu et son intérêt, et l'idée d'une santé morale que la sanction sociale devrait établir⁹²⁰ d'autre part. Ou bien l'absence de norme ne peut pas rendre compte de la légitimité de la sanction ; ou bien la norme, qui en rend raison, le fait sur le mode de l'idéalisme moral. Encore une fois, Guyau force les utilitaristes à choisir leur camp devant un paradoxe insurmontable : la sanction ne peut être efficace que si l'agent moral considéré n'est pas utilitaire !

Qu'en est-il de l'*efficacité* supposée de la sanction sociale ? Ne demeure-t-il pas toujours une contradiction possible entre les intérêts de la société et ceux de l'individu ? Mill croit sinon les résoudre, du moins les diminuer, les faire entrer dans le calcul, lorsqu'il évoque le caractère *préventif* de la sanction : le fatalisme de l'intérêt n'est pas supprimé, il est

⁹¹⁹ « Mon intérêt, dans votre doctrine, n'est et ne sera jamais le châtimement, et le châtimement n'a pas et n'aura jamais pour fin réelle mon intérêt », *La morale anglaise contemporaine*, page 361.

⁹²⁰ « Vous parlez de "perfection humaine", et quel est donc le type parfait de l'homme exclusivement utilitaire ? M. Bain – un utilitaire – se moque des moralistes *a priori* qui veulent régler la conduite et le caractère des hommes sur un "étalon unique", "comme les anglais règlent leurs montres sur l'observatoire de Greenwich" ; mais n'est-ce pas là que vous en revenez vous-mêmes ? », *La morale anglaise contemporaine*, page 360.

seulement modifié. Mais si la crainte suffit pour contraindre, localement, temporairement, elle ne permet en aucun cas d'*obliger*⁹²¹. *Mutatis mutandis*, Guyau nous paraît reprendre l'argument de Spinoza lorsqu'il critique les régimes politiques fondés sur la crainte : celle-ci peut bien contraindre temporairement, mais, la crainte étant un affect négatif enjoignant à la tristesse, nous faisons alors l'effort nécessaire pour nous débarrasser des causes de la crainte⁹²². Si bien, qu'au point de vue de la doctrine de l'intérêt, la sanction sociale, le châtement, n'est pas même efficace : la seule efficacité est, tout au plus, la déportation⁹²³ ; c'est dire, que d'après Guyau, il convient de renoncer à l'idée de châtement, comme à une idée anti-morale⁹²⁴. Précisément parce qu'elle n'est pas légitime, Guyau en conclut qu'elle ne peut être efficace : « de cette injustice essentielle naîtrait naturellement dans la pratique une inefficacité relative : punir, ce n'est pas convaincre »⁹²⁵. Aussi la seule sanction efficace, qui ne se résumerait pas à une simple contrainte physique, serait-elle celle que le coupable s'impose à lui-même, car alors seulement elle est légitime à ses yeux – à la manière dont les citoyens d'Athènes s'attribuaient à eux-mêmes leur propre peine.

« D'après la loi athénienne, chaque coupable devait lui-même proposer la peine qu'il jugeait proportionnée à sa faute : c'est là la sanction idéale, dont la société réelle ira se rapprochant de plus en plus. La sanction n'existe que là où le coupable l'accepte, bien plus la veut, la fixe et l'exerce lui-même. Je ne puis être puni, dans toute la force de ce mot, que si c'est moi qui me punis. »⁹²⁶

On voit à quel point l'argumentation de Guyau dépasse le statut de simple critique : il va jusqu'à présenter ses propres thèses, telles qu'elles seront développées dans *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Le but essentiel était de démontrer l'impossibilité pour les utilitaires de fonder une morale de la responsabilité : nous avons vu que, pour penser

⁹²¹ « Si je ne cesse pas de le craindre [le châtement], je fais tous mes efforts pour l'éviter et pour le fuir, non pour éviter et fuir l'action à laquelle il s'attache ; direz-vous donc qu'il a toujours la même efficacité ? Lorsque le châtement m'atteint malgré moi, je le subis physiquement ; mais je le repousse moralement : il m'irrite et m'exaspère. L'esclave le plus frappé est le plus indocile : il faut être libre et maître de soi pour être puni avec profit. », *La morale anglaise contemporaine*, page 365.

⁹²² *Éthique*, III, propositions XII « L'esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps » ; XIII « Quand l'Esprit imagine ce qui diminue ou contrarie la puissance d'agir du Corps, il s'efforce, autant qu'il peut, de se souvenir de choses qui en excluent l'existence » ; XVIII « L'homme se trouve, par l'image d'une chose passée ou future, affecté du même affect de Joie et de Tristesse que par l'image d'une chose présente », et scolie II ; XIX « Qui imagine détruit ce qu'il aime sera triste ; et, s'il l'imagine conservé, joyeux. »

⁹²³ « En toute doctrine la société peut exclure provisoirement de son sein le coupable comme un être anti-social, le reléguer même définitivement dans quelque lieu de déportation ; mais il est difficile d'aller plus loin. Une sanction sociale qui dépasserait les limites d'une simple exclusion resterait toujours, d'un point de vue absolu, injuste à l'égard d'un être irresponsable que l'intérêt entraîne ; elle serait également injuste à l'égard d'un être libre qui ne répondrait de sa conduite que devant sa conscience et pourrait se révolter contre tout châtement venu du dehors », *La morale anglaise contemporaine*, page 366.

⁹²⁴ « Nous croyons que l'idée de châtement, d'expiation imposée, est une de celles auxquelles la morale doit résolument renoncer. », *La morale anglaise contemporaine*, page 366.

⁹²⁵ *La morale anglaise contemporaine*, page 366.

⁹²⁶ *La morale anglaise contemporaine*, page 367.

une sanction efficace et légitime, il fallait commencer par adopter des positions idéalistes. Mais théoriquement, l'antagonisme tel qu'il se présente historiquement ne connaît pas de réponse : soit l'irresponsabilité, et l'absurdité de la sanction en raison de la contradiction entre mon intérêt et la sanction (c'est la position utilitaire, telle que Guyau la présente dans sa version radicale) ; soit la responsabilité, incompréhensible, mais là encore absurde, en raison là aussi d'une incommensurabilité entre la dimension sensible de la contrainte, et son objet moral, intérieur. Ici, Guyau ne fait plus jouer l'idéalisme contre l'utilitarisme : il dépasse les deux conceptions antagoniques comme partielles, pour s'élever à un niveau où la difficulté se dénoue d'elle-même. Il y a peu de réponses définitives dans *La morale anglaise contemporaine* : Guyau, en général, préfère présenter des hypothèses. Ce n'est pas le cas avec le concept de sanction, par rapport auquel notre auteur défend déjà une position radicale dont il développera les raisons dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*.

Contre la confusion du moral et du social.

Aussi, précisons que Guyau se place à un point de vue *moral* : c'est à ce niveau qu'il dénonce l'inefficacité et l'illégitimité de la sanction. La société peut bien, *socialement*, proposer un système de châtiments ; *moralement*, ces sanctions seront inefficaces, car elles glisseront sur le vouloir de l'individu sans le changer en profondeur. Elles n'auront donc pas d'effet moral – à moins de réduire la morale à ce qui bride le comportement. C'est en ce sens, par exemple, que Freud entend la conscience morale dans *Malaise dans la culture* : comme l'effet d'un renoncement pulsionnel dû à la sévérité du surmoi⁹²⁷. Mais c'est là le fond de la critique adressée par Guyau à l'utilitarisme : à penser la morale seulement comme l'intériorisation de phénomènes extérieurs contraignants finissant par régner en l'absence même de ces phénomènes extérieurs originaires par association inconsciente des idées, ne confond-on pas l'éducation, l'élévation, avec le dressage ? En se plaçant sur le terrain de la seule sensibilité, des désirs, se donne-t-on vraiment la possibilité de penser l'action morale ?

⁹²⁷ « Le sentiment de culpabilité, la dureté du surmoi, est donc la même chose que la sévérité de la conscience morale ; il est la perception, impartie au moi, de la surveillance à laquelle celui-ci est ainsi soumis. Il est l'évaluation de la tension entre les tendances du moi et les exigences du surmoi, et l'angoisse devant cette instance critique qui est à la base de toute la relation, le besoin de punition, est une manifestation pulsionnelle du moi qui est devenu masochiste sous l'influence du surmoi sadique, c'est-à-dire qu'il utilise, aux fins d'une liaison érotique avec le surmoi, une part de la pulsion à la destruction interne qui est présente en lui. On ne devrait pas parler de conscience morale avant qu'un surmoi ne soit susceptible d'être mis en évidence ; quant à la conscience de culpabilité, il faut concéder qu'elle existe antérieurement au surmoi, donc aussi à la conscience morale. Elle est alors l'expression immédiate de l'angoisse devant l'autorité externe, la reconnaissance de la tension existant entre le moi et cette dernière, le rejeton direct du conflit entre le besoin d'être aimé par cette autorité et cette poussée vers la satisfaction pulsionnelle dont l'inhibition engendre le penchant à l'agression. », Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, chapitre VIII, p. 79, P.U.F., coll. Quadrige.

Voilà la question que Guyau adresserait aux partisans de la nécessité morale de la sanction : il dénoncerait leur *confusion du social et du moral*.

L'effort théorique de Guyau aboutit, comme le remarque avec raison Annamaria Contini⁹²⁸, à décloisonner les savoirs, à faire œuvre, comme on dirait aujourd'hui, de transdisciplinarité – ce que n'ont pas manqué de lui reprocher ses contemporains qui, plaquant les catégories de leur temps sur une philosophie qui cherche à s'élever au-dessus des temps présents, ont *raté* la spécificité de cette pensée inclassable. Ce qui est paradoxal et franchement étonnant, c'est que le reproche de confusion qu'on a adressé à Guyau pourrait être retourné contre ses détracteurs : puisque ce sont eux qui, prétendant ériger la morale comme science et lui assigner un objet, ont rabattu le moral sur autre chose que lui-même. Que Guyau ait constaté que la morale est la sphère de l'activité humaine où interagissent des réalités hétérogènes (extérieur/intérieur ; hérédité/éducation ; conscience/inconscient) ne signifie qu'une chose : la morale est une activité *complexe* qu'il ne faut pas simplifier *théoriquement* sous peine de l'appauvrir en *pratique*. La confusion qu'on a prêtée à Guyau révèle une marque de lucidité. La philosophie de Guyau lutte contre tous les réductionnismes qui voudraient unilatéraliser le problème moral. Que cette réduction soit d'ordre héréditaire, social, pulsionnel, psychologique ou métaphysique, le vice est le même : ne pas avoir compris ou accepté que la morale soit une réalité *complexe, nécessairement* complexe, imbrication irréductible de chaque partie de l'existence. Si chaque partie a sa « part de vérité », la vérité morale n'existe qu'enchevêtrée entre toutes ces vérités partielles. Toutes les dimensions de la vie sont à l'œuvre dans l'existence morale ; l'étude des interactions constitue la pierre angulaire d'une pensée qui cherche à égaler le domaine de la vie.

On peut ainsi considérer, à l'aune des critiques qu'il adresse à l'école anglaise, que Guyau est un penseur de la complexité dans le champ de la morale, au sens où Edgar Morin définit la complexité en éthique : « reconnaissance des contradictions, affrontement de l'incertitude »⁹²⁹. Si « la vérité est une synthèse », c'est que la réalité est complexe.

⁹²⁸ « Ainsi l'actualité de Guyau consiste-t-elle probablement aussi en ce qu'il a contribué à une atténuation de la ligne de démarcation entre art, science, et philosophie, voire à une convergence de plans riche en ouvertures et en relations réciproques », Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 282.

⁹²⁹ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 77.

2.3.3.6 Conclusion sur la pensée utilitaire moderne.

Au fond, pourquoi Guyau analyse-t-il avec autant de persévérance la pensée utilitaire ?

Scientificité de la pensée anglaise.

Fondamentalement parce qu'elle lui paraît être la doctrine morale la plus solide, la plus conforme à l'esprit scientifique, qui exige de ne pas invoquer d'entité abstraite pour résoudre les problèmes et qui enjoint à s'en tenir à un strict naturalisme. Mais la nature n'est pas une entité homogène : elle est évolution. Aussi ce courant de pensée constitue, aux yeux de Guyau, une objection et une tentative décisives contre l'universalisme abstrait et l'immuabilité de la morale idéaliste : il n'y a pas un contenu moral universel, même s'il y a toujours une morale, et un principe : l'intérêt⁹³⁰. Étant donnée la valeur que Guyau accorde à la science, au naturalisme, il ne pouvait pas passer l'utilitarisme et l'évolutionnisme sous silence.

Limites des analyses utilitaires et évolutionnistes et réhabilitation de l'idéalisme.

Mais une fois accordé l'intérêt comme moteur scientifique de la conduite, les auteurs anglais peinent à établir une théorie morale cohérente. Confondant régulièrement le moral (l'activité interne) avec le social (les motifs externes), les auteurs anglais expliquent admirablement la mécanique de l'évolution (son « comment ? »), mais jamais sa visée, son avenir (son « vers où ? »)⁹³¹ ; la pensée utilitaire et évolutionniste est une science du *devenu* de l'homme, et non de ce qu'il peut *advenir*. C'est dès lors sur le projet d'une morale même qu'ils échouent : la morale doit prescrire, et non pas simplement décrire. On ne saurait indexer l'avenir sur le passé : si l'homme, Guyau l'accorde, descend des animaux, ce n'est pas à dire qu'il est soumis au déterminisme de l'intérêt⁹³².

C'est dire d'une part qu'il pose que la solution au problème moral consiste dans une synthèse originale du naturalisme et de l'idéalisme (à ce titre, la critique de l'exclusivité

⁹³⁰ « Selon cette école il n'y a rien ou presque d'universel et d'immuable dans les idées morales : tout en elles est changement et mouvement, et le seul principe qui préside à leur mouvement, le seul qui parvienne quelquefois à les fixer et à les immobiliser, c'est l'intérêt [...] En somme, la loi morale, dans le sens étendu que nous donnons à ce mot, n'est ni immuable ni universelle ; l'intérêt seul est universel, mais non immuable ; et c'est lui qui, par ses évolutions successives, explique et ramène peu à peu à l'unité la variété infinie des idées et des sentiments moraux », *La morale anglaise contemporaine*, page 387.

⁹³¹ « La vraie question, en effet, n'est pas de savoir *comment* a été produite l'espèce humaine. La chose qu'il importe de connaître, c'est *ce qu'est* l'homme, et surtout ce qu'il *doit* être. Nous, moralistes, nous n'avons pas besoin de nous enquérir d'où viennent les hommes : cherchons, avant tout, où ils vont ; occupons-nous moins de leur passé que de leur avenir. », *La morale anglaise contemporaine*, page 384.

⁹³² « Si on arrive à démontrer, comme cela est à peu près certain, que l'homme descend des animaux, il ne s'ensuivra pas qu'il soit à jamais livré au fatalisme de l'intérêt », *La morale anglaise contemporaine*, page 384-385.

réci-proque des doctrines est révélatrice du propre projet conciliateur de Guyau⁹³³) ; d'autre part et surtout, que le problème proprement moral ne peut se fonder *uniquement* sur des faits scientifiques – encore moins lorsque ceux-ci sont mal compris. Pour être vraiment morale, c'est-à-dire prescriptive, la théorie doit dans un premier temps renoncer à l'induction ; mais aussi, dans une certaine mesure, au besoin de certitude scientifique. Dans toute vraie morale, il y a le plaisir du risque *métaphysique*.

Cette dimension métaphysique de la morale, Guyau la défend contre toute forme de réductionnisme : la physique si rigoureuse des mœurs n'éclaire guère que le passé de l'homme et ne saurait éclairer son avenir ; la métaphysique permet, au contraire, d'élargir l'horizon de l'avenir en posant le choix de ce que *peut* devenir l'homme. L'égoïsme concentre sans doute le passé de l'homme, et encore une partie de son présent – voilà ce qui justifie pleinement le travail utilitaire. Mais ce même égoïsme n'est peut-être pas son avenir – voilà ce qui légitime les spéculations et les espoirs idéalistes⁹³⁴. L'antagonisme épicurisme – stoïcisme est l'écho théorique de l'antagonisme entre le passé et l'avenir de l'homme. En ce sens, l'idéalisme, explicitement métaphysique, délire peut-être – mais ce délire même a quelque chose de profond et même, selon les propres mots de Guyau, d'*attrayant*⁹³⁵.

De plus, le sensualisme répudie toute souffrance. Or l'idéalisme, plus pénétrant sur cette question que son rival hédoniste, ne l'assimile pas au mal, et montre que la douleur peut parfois se révéler comme une puissance morale avec laquelle il faut compter. Sur ce point, Guyau souligne une véritable maturité de l'idéalisme : la souffrance révèle la quête de l'affranchissement de la volonté par rapport à la sensibilité, la tentative de se rendre indépendant des tendances inférieures⁹³⁶. À l'inverse, le sensualisme, l'hédonisme n'est pas

⁹³³ « Le tort des utilitaires, en général, c'est d'avoir peu compris et peu tâché de comprendre le système adverse dans son sens le meilleur, de s'être enfermés dans leur pensée propre sans pénétrer la pensée d'autrui. », *La morale anglaise contemporaine*, page 375.

⁹³⁴ « En lisant la Rochefoucauld, c'est bien nous-mêmes que nous découvrons dans ce miroir auquel La Fontaine comparait son livre ; ce n'est peut-être pas notre avenir. Les *maximes* sont vraies [...] ; espérons qu'elles le seront de moins en moins », *La morale anglaise contemporaine*, page 406.

⁹³⁵ « Cette dernière doctrine [l'idéalisme] est tout au moins la plus attrayante, et l'on aime à s'enchanter soi-même de ce sublime idéal de liberté et de désintéressement ; on voudrait de toutes les forces de sa raison se prouver à soi-même et prouver aux autres qu'il est possible. Malheureusement le naturalisme peut toujours répondre : - Votre idéal serait fort beau sans doute ; mais il est irréalisable, non seulement parce qu'il est trop au-dessus de la notre nature actuelle, mais parce qu'il est en pleine contradiction avec elle. La tendance essentielle et fondamentale des êtres est l'amour de soi. », *La morale anglaise contemporaine*, page 404.

⁹³⁶ « Ainsi, en face du système qui subordonne l'homme au plaisir, se relève cet autre système, tant combattu par Bentham, qui fait accepter à l'homme la douleur, qui la lui fait au besoin rechercher en vue de l'idéal à atteindre. C'est, comme l'a compris Pascal, ce que l'idéalisme stoïque cherche dans la douleur, ce n'est pas la douleur même, ce n'est pas quelque chose d'extérieur et d'inférieur ; la douleur pour lui n'est qu'un moyen, non une fin : ce qu'il poursuit en elle, c'est l'affranchissement de la volonté. De là vient sans doute que la douleur est parfois utile au relèvement de l'esprit ; que souffrir, souvent, c'est renaître à soi, rentrer en possession de soi. C'est que souffrir est une occasion de vouloir, et que la souffrance abat ou relève, mais n'abaisse pas. Dans la souffrance, en effet, se séparent et s'opposent ces deux parties de nous-mêmes : instinct et volonté. La nature nous porte à nous éloigner de la souffrance ; si donc nous allons à elle, ce n'est pas par un pur

suffisant, pour Guyau, pour donner un sens profond à l'existence⁹³⁷. Lorsqu'il est guidé par le plaisir, l'hédoniste n'est rattaché à l'existence que par la surface de son égoïsme ; mais il lui manque encore l'aspiration à un idéal plus élevé. Toute la critique guyalcienne de l'hédonisme consiste à montrer que le plaisir compris à l'aune de la théorie de l'intérêt a toutes les caractéristiques de *l'homogène*, de l'involué. Sans doute le plaisir est nécessaire à un moment donné de l'évolution (l'enfance ; l'humanité « primitive ») ; mais il n'est point une fatalité. Le plaisir est nécessaire mais non suffisant.

De la même manière, nous semble-t-il, que Hegel dénonçait la tendance de l'entendement à figer les déterminations de la représentation, à en faire des figures figées et définitives du savoir, Guyau critique dans l'hédonisme une doctrine qui se crispe dogmatiquement et exclusivement sur un moment de l'évolution ; toute l'entreprise de notre auteur consiste à fluidifier, de l'intérieur, la doctrine de l'utilité pour la dépasser par le haut, pour la fondre en idéalisme. Croiser les exigences du naturalisme et de l'idéalisme, c'est montrer comment le sensualisme bien compris et non dogmatique peut produire un idéal immanent qui dépasse la logique de l'intérêt.

La vérité est que le naturalisme aussi est, en son fond métaphysique. Lorsqu'il pose, à titre de postulat, que toute la nature est mue par son propre intérêt, ne spéculait-il pas sur le fond des choses ?

« Ici, la question morale se transforme et devient une question vraiment métaphysique, portant sur le fond même de l'être et sur sa tendance primitive. [...] est-il donc certain que le fond des choses soit un égoïsme tantôt conscient, tantôt inconscient ; ou bien ne peut-on se représenter l'univers sur un autre type et d'après une conception plus large ? Nous entrons d'ailleurs ici dans cette sphère de l'inconnaissable qu'admet M. Spencer et où les diverses hypothèses ne peuvent se vérifier ou se démontrer. »⁹³⁸

Le soupçon de Guyau porte désormais à plein, car en changeant de niveau d'analyse, il permet une réconciliation des points de vue que l'intransigeance dogmatique des utilitaires et des idéalistes interdisait jusqu'à présent. Ce qu'énonce la science utilitaire est donc relatif – plus précisément encore : c'est un point de vue pertinent, indépassable à son point de vue, mais ce n'est jamais qu'un point de vue, hypothétique. Or, toute l'analyse de Guyau dans *La morale anglaise contemporaine* consistait à montrer l'incapacité constitutive des systèmes

instinct, et c'est précisément pour cela qu'il est grand d'aller à elle, tandis qu'il est petit d'aller au plaisir. Je *désire* le plaisir, je puis *vouloir* la douleur ; chercher la douleur, c'est donc élever sa volonté au-dessus de la douleur ; chercher le plaisir, c'est mettre sa volonté au-dessous du plaisir. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 420-421.

⁹³⁷ « Si l'homme est incapable de poursuivre et d'atteindre jamais d'autre bien que son plaisir, la valeur de la vie même s'en semblera-t-elle pas diminuée ? [...] Le plaisir ne suffit pas pour donner un sens à la vie. Peut-être, en définitive, la vie n'est-elle pas faite pour être remplie par la jouissance. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 421-422.

⁹³⁸ *La morale anglaise contemporaine*, page 405.

utilitaires à rendre raison des phénomènes moraux. Derrière les critiques, c'est donc l'idée selon laquelle l'hypothèse de l'intérêt est insuffisante à rendre raison des phénomènes moraux qui apparaît. L'hypothèse de l'intérêt est pertinente, car elle joue dans l'immanence ; elle est de plus confirmée par les faits⁹³⁹ ; l'hypothèse idéaliste de la liberté transcendante est écartée, précisément pour son caractère mystérieux – mais cette dernière hypothèse ouvre un écart, celui d'un univers moral, de la responsabilité, de l'obligation, dans lequel le principe de l'égoïsme ne suffit plus.

La liberté évoquée par les idéalistes doit devenir immanente⁹⁴⁰ : voilà le véritable enjeu de toute la critique guyalcienne.

Intégrer la part de vérité des morales anglaises à une synthèse plus large.

Aussi, il s'agit moins de réfuter les morales de l'intérêt que de les *compléter*⁹⁴¹ : le problème porte sur l'unicité du mobile de notre conduite ; c'est ce point que Guyau veut à tout prix ébranler. Car sitôt que l'on reconnaît la possibilité d'autres hypothèses relatives aux raisons de nos actions, on quitte l'unilatéralité dogmatique et le caractère exclusif des doctrines cesse : une synthèse peut être élaborée. Guyau travaille en quelque sorte, de l'intérieur, les difficultés du système utilitaire afin de rompre ses résistances à la pluralité des motivations – autres que l'intérêt. En faisant de l'intérêt une simple hypothèse métaphysique, mais menée scientifiquement, non seulement Guyau sauve le contenu de la morale utilitaire, mais il peut l'intégrer à un projet de morale plus large. C'est dans le cadre de cette mise à l'épreuve de l'hypothèse égoïste que Guyau en vient à élaborer une hypothèse étonnante :

« On pourrait faire la contre-partie des *Maximes* de la Rochefoucauld ou des genèses de l'école anglaise, et montrer partout la volonté de désintéressement à côté de la volonté égoïste. [...] on pourrait peut-être montrer le germe de la volonté désintéressée au fond même de la volonté égoïste. Dans cette hypothèse, l'intérêt ne serait autre chose que le premier degré, la période d'enveloppement d'une volonté qui, de sa nature même, et lorsqu'elle s'est enfin débarrassée de ses entraves, s'ouvre à autrui, ne demandant qu'à aimer. L'égoïsme le plus grossier contient peut-être encore de la moralité à l'état latent. On peut, sans contradiction, faire rentrer l'intérêt et l'égoïsme, comme de simples moments, dans l'évolution d'une volonté normalement désintéressée ; on peut prétendre, en retournant la parole de La

⁹³⁹ « Nous sommes loin de nier la part immense de "l'amour-propre" dans la réalité actuelle, ni les "découvertes" faites par La Rochefoucauld et par l'école anglaise dans le monde de l'intérêt mal exploré jusqu'alors. Cet "océan" mobile de l'amour-propre dont parle La Rochefoucauld, nous le portons tous en nous : que d'actions, même chez les plus vertueux, n'en sont encore que les mouvements ! que d'amitiés où l'on s'aime soi-même ! que de désintéressements intéressés par quelque endroit ! Et cette force irrésistible de l'intérêt, que nous retrouvons sans cesse agissante en nous, elle y agit le plus souvent (comme l'a bien vu encore La Rochefoucauld) sans que nous nous en doutions : "l'intérêt nous conduit quand nous croyons nous conduire". », *La morale anglaise contemporaine*, page 406.

⁹⁴⁰ « Il ne s'agit pas ici de se sauver dans le "noumène" comme fait Kant ; il faudrait trouver quelque tendance immanente à l'être même », *La morale anglaise contemporaine*, page 405.

⁹⁴¹ « La doctrine de La Rochefoucauld et des utilitaires peut être en partie acceptée par tout philosophe, à condition seulement d'être complétée. Elle ne peut exprimer qu'un des moments et un des facteurs de l'évolution psychologique ; il reste toujours à savoir quels en sont le principe et le terme. », *La morale anglaise contemporaine*, page 407.

Roche foucauld, que l'amour de soi se perd dans l'amour d'autrui, et même qu'au fond il en vient indirectement, comme les fleuves viennent de l'Océan même dans lequel ils vont ensuite se jeter et disparaître. »

Derrière l'évocation de cette belle hypothèse, se construit en réalité un véritable projet, qui sera mené dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* : procéder de l'égoïsme pour ensuite tenter, de l'intérieur, de l'élargir. Cette position de la problématique morale repose, on le voit, sur l'entrecroisement rigoureux et original des thèses utilitaires et idéalistes.

En dernière analyse, l'antagonisme moral est réinterprété par Guyau en termes d'*évolution* : la tradition épicurienne est porteuse d'exigences naturalistes ; mais son contenu vise le passé de l'homme, ce que nous avons rencontré sous deux formes, l'enfance d'une part (dans *La morale d'Épicure*), de l'animalité d'autre part (dans *La morale anglaise contemporaine*). À l'inverse, l'idéalisme souffre de graves lacunes méthodologiques, notamment en procédant d'emblée d'un axiome métaphysique qui fait de l'homme un être à part dans la nature ; toutefois, son contenu tente d'élever l'homme, de le diviniser. Ce que l'homme a de meilleur, c'est l'idéalisme qui l'apprend ; ce qu'il a de naturel et d'animalité, c'est l'évolutionnisme qui le fait savoir. L'antagonisme prend donc la forme d'un problème temporel : sur la ligne du temps, nous savons désormais d'où nous partons (c'est là l'enseignement de l'évolutionnisme) ; mais nous voyons également où nous allons (c'est ce que nous apprend l'idéalisme). De l'animal au dieu, la corde est tendue, et nous sommes à ce moment où nous devons choisir d'avancer, de notre propre gré, au risque de tomber.

Conclusion : ce que nous apprend l'étude des deux traditions morales.

Les deux traditions morales que sont l'idéalisme et le sensualisme, sont présentées d'abord par Guyau à l'aune d'un antagonisme. Apparemment irréconciliables, elles partent de principes opposés, et conduisent à des conclusions radicalement différentes.

Mais le différend se focalise progressivement autour des seuls principes, puis autour de la méthode (induction ou *a priori*). À ce point de vue méthodologique, le sensualisme a les faveurs de Guyau, en tant qu'il procède rigoureusement de l'être sans chercher à spéculer sur ce qui pourrait être – son naturalisme est une force que ne possède pas le devoir transcendant et mystique des idéalistes.

Guyau cherche alors à montrer d'une part que chaque tradition comprend une partie de la réalité, et non la réalité toute entière – que ce traitement partial peut être pensé en termes d'évolution : le sensualisme, et son principe d'intérêt, s'occupe essentiellement du passé de l'homme, lors que l'idéalisme s'inquiète de son avenir. À ce titre, les deux doctrines sont *vraies*, mais pas sur le même plan : toutes les deux traitent de l'homme, mais d'une manière trop exclusive, trop unilatérale (c'est ce qui constitue leur dogmatisme, leur caractère exclusif, leur limite).

Plus précisément : le sensualisme tend à considérer l'enfant dans l'homme, ce qui le rattache à la prégnance de la sensibilité ; il démontre l'animalité originelle de l'homme (les théories de l'intérêt ne sont que les théories de l'animalité en l'homme⁹⁴²) ; il en explique admirablement les effets, les combinaisons, les conséquences – mais présuppose un état arrêté et comme figé de l'évolution ; et ce faisant, il risque d'aboutir à l'immoralité la plus complète, et ainsi d'avoir un effet démoralisant. L'idéalisme, à l'inverse, appréhende ce que l'homme a de plus élevé, ce qu'il a d'achevé, de parfait, de « divin », selon l'étonnante formule qui clôt le livre III de *La morale anglaise contemporaine*⁹⁴³ : il vise l'avenir, et à ce titre est bien « moral » ; mais il se méprend radicalement sur les moyens d'y parvenir, car il n'a pas assez étudié la condition de l'homme présent, et sa place dans la nature. Montrant la cible, l'idéalisme se méprend sur l'histoire de ce qu'a été l'homme.

⁹⁴² « Nous tenons encore à l'animal par une dernière attache. Le règne de l'intérêt, c'est le règne de l'animalité, des tendances nécessaires et bestiales : quoi d'étonnant à ce que la "bête" vive dans celui qui n'est point encore "l'ange" ? », *La morale anglaise contemporaine*, page 406.

⁹⁴³ « S'il est vrai que chaque système de l'esprit humain exprime un des côtés de l'homme, ils avoueront eux-mêmes que le système purement utilitaire, malgré la part de vérité qu'il contient, n'exprimant point cependant le côté idéal et la partie de nous-mêmes qui aspire au supérieur et au "divin", ne semble pas répondre à ce qu'il y a en nous de plus élevé, de plus beau et de meilleur. », *La morale anglaise contemporaine*, page 343.

Chaque théorie, en tant qu'elle est dogmatique, est donc condamnée à l'incomplétude. L'enjeu du mémoire guyalcien sur la morale utilitaire est donc de déplacer l'antagonisme des doctrines morales pour en penser les conditions de la complémentarité. Le concept d'évolution lui permet de réaliser ce déplacement : elle permet d'engager une dialectique féconde entre ces deux traditions morales, et d'envisager la doctrine morale de l'avenir comme synthèse de l'épicurisme et du stoïcisme, de l'utilitarisme et du kantisme : ce que l'on pourrait définir ou bien comme un idéalisme immanent et naturalisé, ou bien comme un naturalisme qui finit par se transcender, se moraliser.

Finalement, l'antagonisme moral qui se dresse au cours de l'histoire répond strictement aux deux parties de la théorie morale telles que Guyau les conçoit : la partie proprement scientifique, qui analyse le passé ; la partie proprement morale, qui vise l'avenir, et cherche à produire l'agir.

Notre travail, relatant l'histoire et l'évolution des doctrines morales, nous aura paradoxalement permis de définir précisément ce que Guyau entendait par moralité : non pas doctrine des devoirs impersonnels ; non pas doctrine des motivations réelles (présentement) ou seulement sociales de l'homme ; mais élaboration de l'obligation *morale à venir*. L'objet de la morale, c'est le futur, le possible. Or, l'objet de la science, c'est, à l'inverse, le passé, l'irréversible. Il n'y a donc pas de science de la morale possible – ou plutôt, l'union de la science et de la morale peut être consommée, mais jusqu'à un certain point seulement. Tout l'enjeu de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* et de *Éducation et hérédité* sera de déterminer ce point limite – et d'approcher ce qui seul peut constituer notre idéal, passé cette limite, lorsque nous serons immergés dans le brouillard métaphysique.

Nous avons déterminé quel était, pour Guyau, le sens de l'antagonisme moral historique – et comment l'entrecroisement de ces deux traditions lui permettait de placer sa propre problématique morale : l'idéalisme immanent, ou la transcendance du naturalisme. Il faut partir d'exigences naturalistes, scientifiques, évolutionnistes, pour montrer comment, de l'intérieur, l'hédonisme est amené à évoluer, à muter pour ainsi dire, en idéalisme. Cette évolution de l'intérêt, cette histoire de l'égoïsme et de ce qu'il contient en germe, c'est désormais Guyau qui entend l'écrire – histoire par laquelle il espère réconcilier chaque doctrine, en leur accordant leur part de vérité. Aussi, pensons-nous qu'il faut nuancer le propos de Mr. Saltel, lorsqu'il écrit notamment que Jean-Marie Guyau « ne se place dans aucune lignée, ne se reconnaît l'héritier de personne : il s'agit pour lui de “tout recommencer”, ce qui paraît un geste philosophique majeur qui, d'un même mouvement, nous

détourne du passé, présenté comme insuffisant, et dépose le projet d'un renouvellement méthodologique, présenté comme seul moyen de pallier ces insuffisances »⁹⁴⁴ : le renouvellement en question nous paraît en effet incontestable ; mais il ne se situe pas en dehors des doctrines passées, mais plutôt à leur intersection, à leur croisement. La voie nouvelle que propose notre auteur ne surgit pas *ex nihilo*, mais jaillit de l'insuffisance des morales qui l'ont précédée. C'est ce que nous allons désormais analyser.

⁹⁴⁴ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 27.

L'avenir

Vers d'un philosophe.

« Jours sombres ou joyeux, jeunes heures fanées,
Évanouissez-vous dans l'ombre des années :
Je ne pleurerai plus en vous voyant flétrir,
Et, laissant le passé fuir sous moi comme un rêve,
J'irai vers l'inconnu séduisant qui se lève,
Vers ce vague idéal qui point dans l'avenir,
Cime vierge, et que rien d'humain n'a pu ternir.
Je suivrai mon chemin, marchant où me convie
Ma vision lointaine, erreur ou vérité :
Tout ce que l'aube éclaire encore, a la beauté ;
L'avenir fait pour moi tout le prix de la vie. »

III) Au croisement des traditions : science et métaphysique de la vie.

L'histoire de la morale est marquée par un antagonisme dont Guyau pense qu'il n'a rien d'irréductible, à condition de le réinterpréter à l'aune d'une théorie évolutionniste. Les deux traditions philosophiques correspondent toutes deux à un temps de l'évolution morale de l'humanité : l'enfance pour le sensualisme, la maturité pour l'idéalisme.

L'évolution des doctrines morales.

Il convient néanmoins de préciser cette interprétation, car nous avons vu que tout autant l'épicurisme que l'utilitarisme procédaient d'une *réaction* contre un certain type d'idéalisme, que l'on pourrait qualifier de naïf, qui part d'une idée transcendante, absolue, homogène. Si bien que l'on peut reconstituer l'évolution de la pensée morale comme jalonnée de la manière suivante :

1. En premier lieu, l'idéalisme naïf, déontologique et autoritaire, fait découler le devoir d'une idée universelle mais abstraite et supra-naturelle – *métaphysique*, en un mot. Ce premier moment de l'évolution se caractérise par l'homogénéité, car le devoir professé par un tel idéalisme est bien uniforme. Déficient au point de vue méthodologique et scientifique, ce moment de la pensée morale est néanmoins caractérisé par ses enjeux pratiques, proprement

moraux, en quête *d'avenir* et de rationalité – même si la rationalisation de l'homme demeure abstraite, car elle ignore que l'homme n'est qu'une partie de la *nature*.

2. Ensuite arrive le moment du sensualisme, réagissant aux manques méthodologiques de l'idéalisme et à ses prétentions métaphysiques. La doctrine utilitaire propose une approche naturaliste et expérimentale, qui analyse la conduite humaine, et en tire, par induction, un principe universel de la conduite : *l'intérêt*, lequel se ramène au plaisir. Marquant le passage à une étude scientifique de la morale, la physique des mœurs constitue le second temps de l'évolution de la morale. Toutefois, si cette doctrine, et l'évolutionnisme dans sa continuité, constitue une avancée incontestable au point de vue méthodologique, en naturalisant l'homme, elle n'étudie de lui que son *passé*, et la dimension instinctive de l'homme. La science des mœurs est science du devenu, science de l'animalité de l'homme, tendant à le rattacher trop fermement à ce qu'il a été, et niant qu'il puisse devenir autre chose que ce qu'il est. En d'autres termes, l'utilitarisme est véridique quant à la nature fondamentalement égoïste, instinctive de l'homme – mais il a tendance à indexer l'avenir sur le passé, et à méconnaître les effets de la conscience, de l'intelligence⁹⁴⁵ que pourtant il développe. Si bien que, paradoxalement, la morale utilitaire n'est pas prescriptive : elle n'est *que* la science du passé de l'homme.

3. Enfin, le troisième moment correspond au travail qu'opère Guyau une fois la critique des systèmes achevée, et qui consiste à prolonger les « parts de vérité » des doctrines précédentes sans reconduire leurs déficiences, leurs réductionnismes respectifs. Ces exigences synthétiques découlent des analyses précédentes : il s'agit de concilier le naturalisme et l'exigence proprement morale (idéaliste) ; les instincts et la conscience ; le sentiment d'obligation reconnu par les idéalistes, qui n'est, comme l'écrit Philippe Saltel, ni « un effet de déterminations extrinsèques, [ni] un leurre, [ni] une illusion »⁹⁴⁶ et la méthode naturaliste utilisée par les penseurs anglais. En d'autres termes, l'ambition de Guyau est de trouver un point de vue assez large qui articule de manière cohérente les deux parties de la morale : la partie proprement scientifique, qui analyse le passé et la partie proprement morale, synthétique, qui cherche à produire l'avenir.

⁹⁴⁵ « Le système du plaisir ou de l'intérêt, quels qu'en soient d'ailleurs les mérites et les côtés vrais, tend par essence à fortifier en nous la part de la nature instinctive, pour supprimer celle de la volonté consciente. Cette tendance essentielle, déjà inhérente au principe du système, nous l'avons retrouvée dans toutes ses conséquences. L'homme que conçoivent les utilitaires trop exclusifs et pour qui le mal suprême serait la douleur, nous l'avons mis en présence d'autrui : il ne peut aimer, il ne peut se dévouer que par erreur ; il ne peut être moral que par le dehors. Ni l'idéal à réaliser, ni la vérité à trouver et à répandre ne peuvent réellement le faire sortir de son intérêt : tout avenir de moralité véritable semble lui être fermé à jamais. », *La morale anglaise contemporaine*, page 427.

⁹⁴⁶ Philippe Saltel, *D'une morale plaçant l'inconscient au principe*, 2006, page 75.

Produire l'avenir par le présent.

On voit donc que la question posée tente de concilier les apports de chaque doctrine, de penser l'intime complémentarité de la méthode utilitaire et de la psychologie kantienne – de dépasser l'antagonisme historique pour envisager la complexité de la question morale.

Trouver le point de vue qui permette à l'avenir de mordre sur le présent sans sous-estimer l'héritage du passé, voilà le problème qu'entend résoudre Guyau, qui prend la forme d'un système synthétique et conciliateur. Philippe Saltel écrit ainsi de manière très juste :

« Tout l'enjeu du travail de Jean-Marie Guyau se concentre dans la pensée d'une conciliation ou d'un passage de l'une à l'autre des parties de la morale et donc de l'une à l'autre des deux grandes écoles et méthodes de la morale ; parce qu'il conçoit sa place dans l'histoire de la philosophie morale d'une manière très comparable à la conception kantienne de l'occurrence de l'œuvre dans l'histoire de la métaphysique. »⁹⁴⁷

Autrement dit, « Jean-Marie Guyau se considère comme un nouveau Kant, celui de la révolution évolutionniste »⁹⁴⁸, qui réécrit « une seconde Critique de la raison pure [...] en se plaçant à un point de vue nouveau »⁹⁴⁹. Cette seconde *Critique de la raison pure*, dans ses grandes lignes, ce sera l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, œuvre qui se chargera de délimiter les sphères de légitimité de l'idéalisme et du naturalisme, de la science et de la métaphysique.

La troisième partie de notre travail aura pour tâche de comprendre la manière dont Guyau s'y prend pour recadrer la problématique de la morale afin d'accorder toutes les tensions qui pouvaient exister entre les deux traditions morales tout en s'appropriant leur part de vérité respective. De nouvelles interrogations surgissent du projet même d'entrecroiser les exigences de ces traditions rivales :

- Une morale scientifique peut-elle raisonnablement *obliger* ? Dans quelle mesure une physique des mœurs peut-elle prétendre être prescriptive ? Le naturalisme, exigence capitale aux yeux de Guyau, peut-il engendrer une morale ? Ou bien est-il nécessaire de réhabiliter la *métaphysique* au sein de la morale – et quel sens donner à cette spéculation ? Bref : quels rapports la morale de l'avenir, dont l'objet est de résoudre l'antagonisme sensualisme-idéalisme, entretient-elle avec la science et la métaphysique ?

⁹⁴⁷ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 79.

⁹⁴⁸ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 77.

⁹⁴⁹ « Il y aurait une *Critique de la raison pure* à faire en se plaçant à un point de vue nouveau », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 187.

- Quel complément faut-il apporter au naturalisme pour pallier le risque *d'immoralité* – d'égoïsme brut ? Quel idéal immanent peut en être déduit ? Comment interpréter le statut de l'obligation idéaliste dans le cadre du naturalisme élargi proposé par Guyau ? Quelle nouvelle conception du « moi » cette réinterprétation permet-elle ? En d'autres termes : quel est le contenu de la morale de l'avenir – ses principes, sa visée, ses conséquences sur la conception de l'homme ?

- Comment ces réajustements théoriques (idéaliser le naturalisme, naturaliser l'idéalisme) peuvent-ils permettre la production d'une morale de l'avenir ? Quels sont les principes qui doivent orienter *l'éducation*, puisque c'est surtout par elle que doit passer la moralisation de l'homme ; et par quels moyens promouvoir l'idéal naturaliste mis au jour ? Autrement dit : quelle importance Guyau confère-t-il à l'éducation entendue comme l'instrument propre de la réalisation de la morale ?

3.1 La métaphysique de la morale.

Loin d'être un point de détail de l'analyse guyalcienne de la morale, les rapports de la science et de la métaphysique conditionnent la problématique de notre auteur. La morale de l'avenir sera-t-elle scientifique ou métaphysique ? Mais peut-on fonder une morale sur le naturalisme seul ; et, si tel n'est pas le cas, recourir à la métaphysique pour prescrire l'action morale, n'est-ce pas reconduire le risque de dogmatisme ? Voilà, en substance, les deux problèmes à l'arrière-plan de la conception guyalcienne de la morale.

Pour résoudre ces difficultés, nous procéderons en deux temps : nous commencerons par étudier ce que Guyau considère être de la *mauvaise métaphysique*, c'est-à-dire ou bien de la métaphysique qui s'ignore, ou bien de la métaphysique réaliste, telle qu'elle se déduit d'un bien moral prétendument objectif. Il nous restera alors à présenter ce que Guyau considère être la manière correcte de faire de la métaphysique, et qui conditionne, selon lui, la seule morale possible à l'avenir. En réhabilitant ainsi la pensée métaphysique au sein d'une investigation naturaliste, il ne fait pas de doute que Guyau tient là une place atypique dans l'histoire de la morale.

3.1.1 Critique de la métaphysique dogmatique.

La métaphysique, rappelons-le, désigne chez Guyau l'investigation qui porte sur le fond *absolu* des choses. Elle révèle cette tendance de l'esprit humain à dépasser les faits – à prétendre à l'universalité. Mais, en matière de morale, dépasser les faits, n'est-ce pas toujours les subordonner à une *idée* qui leur est étrangère ?

3.1.1.1 La métaphysique inconsciente du naturalisme utilitaire.

Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer à quel point Guyau était attentif aux discussions scientifiques de son époque. Il considère à cet égard la théorie de l'évolution comme une avancée théorique décisive ; et il décide d'en faire son argument principal non seulement contre les morales antiques, contre la grande synthèse de Spinoza – mais encore contre les théories évolutionnistes elles-mêmes. C'est dire à quel point il convient, selon notre auteur, de prendre la théorie de l'évolution au sérieux⁹⁵⁰.

⁹⁵⁰ « Les hypothèses de l'évolution et de la sélection ont acquis depuis quelques années un tel degré de probabilité qu'on peut prévoir le moment où elles seront universellement admises, comme l'est par exemple l'hypothèse newtonienne de la gravitation ; il faut compter avec de telles hypothèses comme avec des faits démontrés ou prochainement démontrables. Il devient alors aussi absurde de vouloir construire sans elles un système de morale, qu'il le serait de construire un système d'astronomie en supposant les astres immobiles ou la terre tournant autour du soleil. Aujourd'hui, les vrais représentants d'une morale rationnellement utilitaire ne sont plus les penseurs timides qui se font l'écho affaibli des Bentham ou des Stuart

Or, on connaît l'aversion des utilitaires et des évolutionnistes pour la métaphysique. Il semblerait alors que, pour être conséquent avec ses propres présupposés méthodologiques, Guyau dût abandonner toute recherche d'ordre métaphysique : peut-on être naturaliste, refuser de reconnaître en l'homme un « être à part »⁹⁵¹, et pourtant accorder une place à la métaphysique ? L'hypothèse, précisément parce qu'elle est métaphysique, n'est-elle pas toujours une hypothèse *incertaine* dont on peut faire l'économie ? Le naturalisme semble exclure par méthode toute forme d'interrogation qui dépasse les faits.

Mais autre chose est le fait de ne pas recourir consciemment et explicitement à des données métaphysiques, autre chose d'y recourir *implicitement*.

Car nous avons vu que l'utilitarisme, en invoquant, avec Mill, le *désirable* versait précisément dans la métaphysique, puisqu'il prétendait passer d'un fait à une tendance immanente⁹⁵² : elle élevait le possible au rang d'universel. Mais une proposition qui prétend à l'universel n'est rien d'autre qu'une proposition métaphysique⁹⁵³. De même, Spencer entendait déduire le système du monde à partir du premier principe – mais, comme le dit Guyau, « tenons-nous bien le monde dans le creux de notre main »⁹⁵⁴ ? Il s'agit là d'une prétention exorbitante et illusoire aux yeux de notre auteur. Peut-être alors faut-il considérer qu'il y a de l'inconnaissable, et partant de l'inconnu, mais auquel il serait rationnel de renoncer pour prétendre fonder une morale scientifique. Car prétendre faire de la morale une science, n'est-ce point une tâche qui passe nos facultés⁹⁵⁵ ?

Mill ; ce sont les Darwin, les Spencer et ceux qui n'hésitent pas à suivre ces maîtres dans la voie nouvelle qu'ils ont frayée. », *La morale anglaise contemporaine*, pages 185-186.

Et c'est pourquoi « cette doctrine [de l'évolution] nous paraît sur beaucoup de points irréfutable : elle repose sur les trois grandes lois physiques et psychologiques d'association, d'évolution et de sélection naturelle, que tout penseur sérieux est aujourd'hui forcé d'admettre. », *La morale anglaise contemporaine*, page 196.

⁹⁵¹ « L'homme n'est plus aujourd'hui pour la science un être à part du monde, et les lois de la vie sont les mêmes du haut en bas de l'échelle animale », *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 77.

⁹⁵² « Que prouve la méthode inductive ? Simplement la *possibilité* de désirer le bonheur en croyant désirer autre chose, la *possibilité* d'être égoïste en croyant être désintéressé ou en paraissant l'être. De là à dire qu'en fait l'égoïsme est universel et que le désir de son propre bonheur est l'unique mobile des actions humaines, il y a une distance que la simple induction n'a pas franchie » (*La morale anglaise contemporaine*, page 209), car cette distance passe précisément tout fait et toute science naturelle : elle est *métaphysique*.

Ainsi : « Qu'y a-t-il au fond de la réalité ? est-ce un mécanisme où chaque rouage n'existe que pour soi ? Est-ce une vivante activité qui travaille pour quelque œuvre universelle ? [...] La "physique des mœurs", dans la mesure même où elle exclut toute hypothèse sur le fond des choses différente de la sienne propre, enveloppe encore un postulat métaphysique », *La morale anglaise contemporaine*, page 211.

⁹⁵³ « Tout ce qu'on *universalise*, erreur ou vérité, acquiert une valeur métaphysique », *L'irrégion de l'avenir*, page 53.

⁹⁵⁴ *La morale anglaise contemporaine*, page 210.

⁹⁵⁵ « M. Spencer, dans un de ses ouvrages, a comparé la morale à l'astronomie ; mais ici, c'est l'astronome lui-même qui doit régler le mouvement des astres et leur marquer leur route ; de plus, ces astres sont des êtres conscients et intelligents qui n'obéissent pas à l'aveugle : il faut leur démontrer que la voie indiquée est la meilleure non seulement pour la société, mais pour eux-mêmes. À ce point de vue, une *science* de la morale, absolument complète et sans *desideratum*, embrassant tout l'avenir de l'humanité et de chaque individu, apparaît comme infiniment plus compliquée que toute autre science et comme dépassant la portée de l'esprit humain », *La morale anglaise contemporaine*, page 197.

Guyau considère donc que les morales utilitaires n'échappent pas à l'hypothèse métaphysique – pas davantage que les morales idéalistes⁹⁵⁶. Mais tout le problème provient du fait que cette hypothèse n'est pas reconnue comme hypothèse : elle relève davantage du postulat qui s'ignore⁹⁵⁷, et conduit à une doctrine dogmatique et exclusive. Le naturalisme, inspiré par l'esprit de prudence et de circonspection, semble ainsi mettre entre parenthèses ses propres recommandations, et outrepasser les bornes du connaissable. En ce sens, toute pensée exclusive, dogmatique, verse dans la métaphysique sans s'en rendre compte ; mais en refusant d'assumer cette interrogation métaphysique, dont Guyau pense qu'elle appartient à la morale, le naturalisme se condamne à demeurer *étroit*, fermé, intransigeant : il nourrit, en d'autres termes, l'antagonisme de la morale sans possibilité de le résoudre. Bref, prétendre connaître le motif dernier de la conduite humaine, c'est sortir de la science – et prétendre le faire au nom de la science, c'est user de la science comme d'un prétexte pour faire de la métaphysique.

3.1.1.2 La solution : restreindre la science.

Ainsi le problème de la dimension métaphysique de la morale se pose autant pour le sensualisme que pour l'idéalisme. Le reproche est commun : en prétendant statuer sur la tendance de l'être même, et en élevant cette proposition au rang de vérité absolue, consciemment ou inconsciemment, les deux traditions doctrinales ont versé dans la métaphysique dogmatique. L'accusation de dogmatisme permet, en retour, de mieux comprendre les raisons pour lesquelles Guyau fait l'apologie du *doute* : il s'agit moins de douter pour douter, que de douter dans l'esprit de la science et de la méthode, lesquels imposent de reconnaître les limites de ce que l'on peut connaître. On le voit, le souci de Guyau est moins de refuser l'investigation métaphysique que de dénoncer une *confusion* de la science et de la métaphysique.

C'est pourquoi Guyau insiste sur la nécessité de restreindre l'objet de la science⁹⁵⁸ : limiter le domaine qu'une science donnée peut connaître, c'est lui permettre de mieux déterminer son objet, et ainsi reconnaître le domaine de ce qu'elle doit renoncer à explorer.

⁹⁵⁶ « Quoique les deux méthodes [inductives et intuitives], en définitive, fassent ainsi l'une et l'autre appel à l'hypothèse métaphysique [...] », *La morale anglaise contemporaine*, page 212.

⁹⁵⁷ « Nous ne rejetons nullement la part de la spéculation métaphysique dans la morale, pourvu qu'elle se présente pour ce qu'elle est, comme une spéculation », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 75. Par voie de conséquence, si la spéculation métaphysique se présente pour ce qu'elle n'est pas, elle est tout naturellement à rejeter.

⁹⁵⁸ « On n'ébranle pas la vérité d'une science, par exemple la morale, en montrant que son objet comme science est restreint. Au contraire, restreindre une science, c'est souvent lui donner un plus grand caractère de certitude : la chimie n'est qu'une alchimie restreinte aux faits observables. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 8.

Dès lors, restreindre la science, c'est le moyen que trouve Guyau pour déterminer où elle commence, où elle finit – et, par-là même, où commence la métaphysique.

Opérer la distinction entre science et métaphysique offre un double avantage : d'une part, cela permet d'éviter de faire de la métaphysique en prétendant faire de la science (contre le naturalisme) ; d'autre part, cela rappelle (contre l'idéalisme) qu'on ne saurait faire l'économie d'une étude scientifique en matière morale.

Philippe Saltel souligne à juste titre l'inspiration kantienne du projet de Guyau :

« L'institution théorique d'une dualité entre le domaine du savoir et celui des conjectures, avec installation d'un véritable *tribunal* philosophique des limites de la science et des possibilités d'hypothèses légitimes [...] manifestent l'influence profonde d'une éducation et d'une culture kantienne. »⁹⁵⁹

Kant affirmait qu'il avait dû limiter le savoir pour faire une place à la foi ; Guyau aurait pu écrire pour sa part qu'il a dû assigner une frontière au savoir scientifique pour faire une place à l'hypothèse métaphysique.

Toutefois, à ce stade de l'analyse, la question des rapports entre science et métaphysique est loin d'être résolue. Nous avons montré d'une part qu'il ne suffisait pas d'après Guyau de prétendre faire de la science pour ne pas faire de la métaphysique ; d'autre part que le recentrement de la science sur un type d'objet légitimait la reconnaissance d'un inconnaissable, objet de la métaphysique, qu'on ne saurait refermer définitivement sans verser dans la métaphysique. Mais nous n'avons rien dit encore quant au *contenu* proprement dit de la métaphysique, ni relativement à cette fameuse frontière entre science et métaphysique.

Ainsi, à ce stade du raisonnement, trois questions restent à élucider :

- N'y a-t-il pas, dans ce que propose la métaphysique dogmatique, une doctrine susceptible de remporter l'adhésion ? N'y a-t-il pas une hypothèse métaphysique plus vraie que les autres ?

- Y a-t-il une manière légitime de faire de la métaphysique – légitime, c'est-à-dire en accord avec la science ?

- Quelle est la limite, dans le domaine moral, entre la science et la métaphysique ? Jusqu'où la science de la morale peut-elle prétendre à une certitude légitime ?

⁹⁵⁹ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 53.

3.1.2 Analyse des principales hypothèses métaphysiques.

Gyau ne se contente pas de renvoyer dos à dos les conceptions métaphysiques, sous le simple prétexte qu'elles sont dogmatiques, c'est-à-dire exclusives et prétendant au statut de vérités ontologiques : il faut encore en évaluer le contenu, afin de mesurer la pertinence de chaque hypothèse. Les hypothèses métaphysiques, même lorsqu'elles se présentent sous un aspect autoritaire, absolutiste, doivent donc être analysées, jaugées. C'est là l'objet de la longue (plus de soixante pages⁹⁶⁰) et étonnante introduction de *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, consacrée à la « critique des divers essais pour justifier métaphysiquement l'obligation »⁹⁶¹ ; mais aussi des trois derniers chapitres de *L'irréligion de l'avenir*.

Structure générale des hypothèses métaphysiques : matérialisme et idéalisme.

L'introduction de l'*Esquisse* constitue une mise à l'épreuve des thèses métaphysiques censées justifier absolument l'obligation. Derrière les six thèses présentées et critiquées, on trouve des philosophes antiques (Zénon pour l'optimisme), modernes (Kant pour la morale de la certitude pratique) et contemporaines (Schopenhauer pour le pessimisme ; Renouvier pour la morale de la foi ; Fouillée pour la morale du doute) – à l'exception de l'hypothèse de l'indifférence de la nature, à laquelle seul le nom d'Héraclite est associé pour évoquer le scepticisme moral.

Il est remarquable que le sensualisme ne soit pas étudié – il est implicitement écarté au début de l'introduction⁹⁶². Or, nous avons vu que le sensualisme verse dans la métaphysique à son insu. L'introduction de l'*Esquisse* n'est donc pas exhaustive.

Pour comprendre plus précisément comment Gyau pense la métaphysique, il faut quitter l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pour étudier *L'irréligion de l'avenir*. Or, dans cette dernière œuvre, Gyau explore des hypothèses métaphysiques qu'il a déjà éprouvées dans l'œuvre de 1886 – à la différence qu'il livre une information essentielle : les diverses hypothèses métaphysiques, aussi différentes que le théisme et le matérialisme, le pessimisme et l'idéalisme, peuvent se réduire, au niveau de leur structure logique, à deux types fondamentaux, l'idéalisme et le matérialisme – et à leur synthèse, le monisme.

⁹⁶⁰ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 11 à 73.

⁹⁶¹ Selon le titre même de l'Introduction, page 11.

⁹⁶² « La morale de la métaphysique réaliste admet un *bien en soi*, un bien naturel distinct du plaisir et du bonheur, une hiérarchie possible des biens dans la nature et, par cela même, une hiérarchie des différents êtres. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 11.

« La théorie qui semble dominer aujourd'hui, c'est celle des deux *aspects* irréductibles l'un à l'autre, l'intérieur et l'extérieur, les deux faits *sui generis*, le fait de conscience et le mouvement. [...] Il s'agit de savoir lequel est le texte primitif et sacré. Les uns choisissent celui qui nous est fourni par la seule conscience, les autres celui que déchiffre à grand peine la science objective. De là deux directions opposées dans toute spéculation psychologique, mais métaphysique : l'une est tournée vers le dedans, l'autre vers le dehors, l'une idéaliste, l'autre matérialiste. Mais on peut et on doit concevoir quelque unité des deux aspects : notre pensée, devant deux lignes convergentes, ne peut consentir à ne pas les prolonger jusqu'à un sommet d'angle. Il y a donc en somme trois formes du naturalisme : idéaliste, matérialiste, moniste. Ce sont là, selon nous les vrais systèmes fondamentaux et immanents, dont le théisme, l'athéisme et le panthéisme ne sont que des dérivés transcendants. »⁹⁶³

La présentation de Guyau, dans *L'irréligion de l'avenir*, va dans le sens de l'évolution, à savoir le sens d'une épuration croissante des concepts pour arriver à leur noyau logique. On voit ainsi la métaphysique se résorber en un nouvel antagonisme, *idéalisme* et *matérialisme*, très proche de l'antagonisme moral qui nous a préoccupé jusqu'alors, pour ne pas dire qu'ils se superposent⁹⁶⁴. C'est cet antagonisme qui structure tout le panorama des hypothèses métaphysiques.

Or, l'antagonisme tourne court. À l'idéalisme, est reproché l'impossibilité de rendre compte de l'existence du mal : si l'évolution est spiritualisée, il en va ainsi également de l'invololution ; or, comment une loi aussi universelle peut-elle accepter autant de contradictions ? Quant au matérialisme, Guyau montre qu'il est en tant que tel insoutenable : la matière, abstraite, a tous les caractères du non-être hégélien ; par conséquent, le concept de matière a besoin de s'élargir pour être conséquent : d'abord à la force ; puis, parce que « la

⁹⁶³ *L'irréligion de l'avenir*, pages 422-423.

⁹⁶⁴ À première vue, on pourrait penser que cette superposition est imparfaite.

En effet, dans *L'irréligion de l'avenir*, Guyau définit l'*idéalisme* dans un sens large et plutôt moderne, comme « le système qui ramène la réalité à la pensée », où « être, c'est être pensé ou penser »⁹⁶⁴ (*L'irréligion de l'avenir*, page 423). - autrement dit, l'idéalisme recourt à une thématique de la *représentation*. Cette définition peut valoir, à la limite, pour l'idéalisme de Kant (qui cherche à fonder l'objectivité dans la représentation) – mais il ne saurait convenir à l'idéalisme d'un Platon ou d'un Épicète. Ce rétrécissement de l'idéalisme à l'ère moderne est d'autant plus flagrant lorsque Guyau considère l'*idéalisme subjectif*, l'égoïsme théorique, irréfutable logiquement, quoi qu'insoutenable pratiquement (*L'irréligion de l'avenir*, page 424) ; cette caractérisation rappelle une problématique héritée du cartésianisme et plus précisément du moderne problème de l'existence du monde extérieur abordé dans les *Méditations métaphysiques*. Tout se passe comme si l'idéalisme métaphysique était donc *seulement* moderne.

Mais la réintégration des doctrines antiques s'opère avec l'*idéalisme objectif*, qui ramène l'existence matérielle à un être de pensée : « l'être est identifié, soit avec la loi idéale qui préside au développement de cet être, soit avec le fond réel de nos consciences, de nos sensations, de nos desirs » (*L'irréligion de l'avenir*, page 426). L'idéalisme objectif renvoie aussi bien à l'idéalisme moral du stoïcisme, pour qui l'être est porteur d'une loi morale, qu'à l'idéalisme moral kantien, qui identifie la loi morale à une loi de la conscience, à une loi de la raison. Nous voyons donc bien l'idéalisme moral et l'idéalisme métaphysique converger *in fine*.

On remarquera que, dans *L'irréligion de l'avenir*, apparaît une objection à l'encontre de l'idéalisme qui est absente dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* : celle de l'existence du mal. si l'évolution est spiritualisée, il en va ainsi également de l'invololution ; or, comment une loi aussi universelle peut-elle accepter autant de contradictions ? On remarquera que l'objection de l'existence du mal n'est pas une question simplement rhétorique pour notre auteur, puisque Fouillée, dans sa biographie de Guyau citée en Introduction, mentionnait ce problème de l'existence du mal comme l'un de ceux qui conduisit le jeune Guyau à renoncer à l'optimisme des idéalistes.

Quant au *matérialisme*, on peut considérer qu'il renvoie à la tradition épicurienne qui fait de l'existence des corps la seule réalité. À l'époque moderne, ce sont les scientifiques qui reprennent le flambeau épicurien. Ce sont donc moins les penseurs utilitaires à proprement parler qui sont visés ici que les scientifiques réductionnistes – même si nous avons vu que les penseurs anglais étaient aussi réductionnistes.

force n'est qu'une forme primitive de la vie »⁹⁶⁵, à la *vie*⁹⁶⁶; et enfin à la *pensée*⁹⁶⁷. Dès lors, chacune des hypothèses concurrentes, en tant qu'elle exclut l'autre, est fautive car réductrice. Il faut donc synthétiser idéalisme et matérialisme pour engendrer une doctrine *vraie* – à tout le moins, *d'avantage* vraie.

C'est précisément dans le vide spéculatif laissé entre ces deux extrêmes que veut nous engager Guyau. L'idéalisme n'est pas nécessairement anti-scientifique ; le matérialisme n'est pas nécessairement déprimant au point de vue métaphysique ; il faut trouver un équilibre, et un équilibre satisfaisant aussi bien la raison analytique positive, que la raison pratique, synthétique et aspirant à l'espérance. Cet équilibre, seul le *monisme* peut l'assurer – et le monisme est, d'après Guyau, le système vers lequel tendent toutes les doctrines⁹⁶⁸. Mais cet équilibre est difficile à trouver :

« Selon nous, il faut maintenir la balance, plus que ne le font les philosophes précédemment cités [Taine et Fouillée], entre les aspects matériel et mental de l'existence, entre la science objective et le savoir subjectif de la conscience. »⁹⁶⁹

Les résultats de l'antagonisme métaphysique convergent donc vers ceux de l'antagonisme moral : il faut trouver le point de vue qui permette d'accorder les partis opposés, la science tournée vers l'étude du passé et la métaphysique qui tente de produire l'avenir. Ce point de vue sera synthétique.

Maintenant que nous avons éclairci la problématique métaphysique, nous pouvons nous atteler à l'exploration des principales thèses métaphysiques qui importent aux yeux de Guyau : celles qui prétendent obliger absolument l'individu. Cette absoluité, on le pressent, ne peut pas plaire à Guyau, pour cette raison qu'elle est par définition dogmatique. Mais l'accusation de dogmatisme ne saurait suffire à réfuter un système métaphysique : il faut encore l'éprouver de l'intérieur.

⁹⁶⁵ *L'irréligion de l'avenir*, page 433.

⁹⁶⁶ « Une fois élargi, le matérialisme devra tout d'abord attribuer au moins la vie à l'élément universel, au lieu d'en faire ce qu'on nomme une matière brute », *L'irréligion de l'avenir*, pages 432-433.

⁹⁶⁷ « La seconde amélioration dont le matérialisme a besoin pour pouvoir satisfaire le sentiment métaphysique, c'est, avec la vie, de placer dans l'élément primordial au moins un germe de "psychique". », *L'irréligion de l'avenir*, page 433.

⁹⁶⁸ « Constatons seulement que toutes les doctrines tendent aujourd'hui vers ce système. Le matérialisme n'est plus autre chose qu'un monisme mécaniste, où la loi fondamentale est conçue comme épuisée et traduite toute entière par les termes mathématiques. L'idéalisme est également un monisme où la loi essentielle est conçue comme mentale, soit qu'on la cherche plutôt dans le domaine de l'intelligence, soit qu'on la cherche dans celui de la volonté », *L'irréligion de l'avenir*, page 436.

⁹⁶⁹ *L'irréligion de l'avenir*, page 437.

Pour ce faire, nous procéderons à une analyse des principales hypothèses métaphysiques proposées dans l'Introduction de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, augmentée d'une analyse de deux hypothèses proposées dans *L'irréligion de l'avenir*, et qui ont la faveur de Guyau.

Mise à l'épreuve des principales hypothèses métaphysiques dogmatiques.

Nous avons déjà noté que la métaphysique, pour Guyau, était fondamentalement hypothétique ; sortir de l'hypothèse pour affirmer inconditionnellement que ce qui *peut* être *est* véritablement, c'est verser dans l'assertorique, dans le dogmatisme intolérant. Si la science, d'après Newton, ne feint pas d'hypothèse, en revanche, « *hypotheses fingo*, c'est la devise de la métaphysique »⁹⁷⁰.

Or, nombreux sont les systèmes qui vont chercher dans une hypothèse métaphysique une source d'obligation morale – seulement, ils ne présentent pas cette hypothèse comme étant une hypothèse, mais comme ayant valeur absolue dans la légitimation de l'obligation morale. Les hypothèses deviennent des dogmes. Mais cette réification porte en elle un danger : celui d'être réfuté. En montrant que les dogmes en question ne sont pas conséquents, ou prêtent à des conséquences immorales, ou contredisent les lois élémentaires de la science, Guyau est en mesure de les réfuter en tant que *thèse* – même si en tant qu'hypothèse, et moyennant parfois quelque arrangement, il est toujours possible de les soutenir.

On voit le but de Guyau dans ces pages de l'*Esquisse* : non seulement réfuter la prétention des systèmes à légitimer absolument une obligation au point de vue métaphysique *en tant que dogmes* ; mais encore évaluer ces systèmes *en tant qu'hypothèses*, selon leur degré de probabilité par rapport à ce qu'il juge être l'état actuel des sciences.

Pour éprouver les hypothèses métaphysiques, Guyau va mobiliser trois critères qui ne sont pas formellement désignés, mais qui ressortent de ses analyses :

- d'une part, un critère logique : la doctrine présentée est-elle cohérente, conséquente avec elle-même ? Est-elle non-contradictoire ?
- d'autre part, un critère d'appréciation moral : l'hypothèse métaphysique est-elle susceptible d'encourager des actes moraux ? Moralise-t-elle l'individu qui l'émet ?

⁹⁷⁰ *L'irréligion de l'avenir*, page 430.

- enfin, un critère évolutionniste : la théorie interrogée est-elle conforme aux conditions d'existence en général ? Répond-elle aux lois générales de l'évolution et de l'adaptation, telle que la science moderne nous les donne à connaître ?

3.1.2.1 L'optimisme et l'immortalité personnelle.

Le naturalisme subjectif nous enjoint à agir conformément à la nature. Seulement, qu'est-ce que la nature ? *Physis kruptesthai philei*, écrivait énigmatiquement Héraclite, que l'on traduit habituellement par « la Nature aime à se cacher »⁹⁷¹. Voilà la difficulté que traverse par la *métaphysique réaliste* qu'on pourrait encore qualifier d'objective (puisque le bien qui norme la conduite est extérieur à l'individu).

Réfutation de l'optimisme.

La première réponse à cette question est l'optimisme, que Guyau rapporte à la tradition idéaliste⁹⁷². La thèse soutenue par l'optimisme est que la nature est fondamentalement bonne, et qu'il faut se conformer à son enseignement. Mais dire que la nature est bonne peut s'entendre en plusieurs acceptions, et Guyau va critiquer chacune des significations de l'optimisme – non sans ambiguïté parfois.

En premier lieu, l'optimisme peut être compris comme un optimisme absolu, dans lequel le monde est *actuellement* considéré comme bon. Mais un tel optimisme conduit à des conséquences immorales, puisqu'il enjoint à la *passivité*⁹⁷³ : niant l'idée de progrès, il conduit à une « apathie »⁹⁷⁴. L'allusion au concept stoïcien d'*apatheia* n'est pas anodine : elle révèle quelle est l'une des cibles de Guyau dans cette partie, à savoir le stoïcisme – référence qui sera réitérée à la fin de cette partie, page 29⁹⁷⁵. La critique de Guyau vise également l'identité

⁹⁷¹ Pierre Hadot, dans son beau livre *Le voile d'Isis*, explore la signification de cet aphorisme et l'histoire de ses contre-sens aux pages 21-35.

⁹⁷² « Les Platon, les Aristote, les Zénon, les Spinoza, les Leibniz ont soutenu l'optimisme et essayé de fonder une morale objective en conformité avec cette conception du monde », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 12.

⁹⁷³ « En réalité, l'optimisme absolu est plutôt immoral que moral, car il enveloppe la négation du progrès. Une fois qu'il a pénétré dans l'esprit, il produit comme sentiment correspondant la satisfaction de toute réalité : au point de vue moral, justification de toute chose ; au point de vue politique, respect de toute puissance, résignation passive, étouffement volontaire de tout sentiment du droit et en conséquence du devoir. [...] On aboutit non seulement à l'excuse, mais à la divinisation de toute injustice. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 12.

⁹⁷⁴ « Le pessimisme peut être le symptôme d'une surexcitation malade du sens moral, froissé à l'excès par les maux de ce monde ; l'optimisme, lui, indique trop souvent une apathie, un engourdissement de tout sens moral », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 13.

⁹⁷⁵ « Le monde, prétendent les stoïciens, est une grande fête. – Quand il en serait ainsi, répondent les pessimistes, [...] », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 29.

spinoziste de la perfection et du réel⁹⁷⁶ : si le réel est d'ores et déjà parfait, pourquoi tenter de l'amender ? « Tout s'aplanit dans la métaphysique des hauteurs »⁹⁷⁷.

En second lieu, l'optimisme peut prendre une forme *providentialiste* : le monde roule vers la perfection. Mais Guyau remarque que si une fin est assignée, les moyens demeurent, quant à eux, parfaitement indéterminés : « tous les chemins mènent à Rome »⁹⁷⁸ ; mais qui connaît toutes les conséquences de ses actions ? Qui sait si l'injustice ne peut pas se révéler un *moyen* de la justice ? Qui sait si la guerre n'est pas parfois vectrice d'amélioration⁹⁷⁹ ? Or, de fait, pour Guyau, l'égoïsme a déjà été l'opérateur immoral de progrès moraux très réels⁹⁸⁰. L'argumentation de Guyau consiste à dresser le caractère inconnaissable de l'effet à long terme de nos actions contre toute tentative de théodicée : « dans l'optimisme absolu, le bien universel est une fin qui emploie et justifie tous les moyens »⁹⁸¹.

En troisième lieu, l'optimisme peut prendre la forme du *défi moral* posé par l'existence du *mal* : le mal, sous ses formes physiques et morales, sont les conditions du bien moral, telles qu'elles mettent l'homme en face de la possibilité d'une alternative. Pour Guyau, platonisme et kantisme, figures de l'idéalisme, se confondent dans cette thèse⁹⁸². Mais à supposer même que l'on accepte comme non problématique l'existence du libre-arbitre comme puissance de choix (ce qui ne va pas de soi pour Guyau, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer), il demeure qu'un autre monde serait possible, qui imposerait le problème du choix moral de l'homme avec bien plus d'acuité, notamment en accumulant les obstacles à l'accomplissement de la moralité⁹⁸³. De plus, cette hypothèse du défi moral semble contredire l'idée du progrès, puisque « si le monde n'a pour but que de nous *poser le problème moral*, il faut convenir que la barbarie le posait avec bien plus de force que la

⁹⁷⁶ Spinoza, *Éthique*, Partie II, Définition 6, « Par réalité et perfection, j'entends la même chose ».

⁹⁷⁷ « Ainsi tout se confond et s'aplanit pour la métaphysique des hauteurs : bien et mal, individus et espèces, espèces et milieux ; il n'y a plus rien de vil, comme disait l'optimiste Spinoza, "dans la maison de Jupiter" », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 16.

⁹⁷⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 14.

⁹⁷⁹ « Peut-être aussi une foule de chemins mènent-ils au *but universel*, et l'injustice peut-elle parfois servir comme la justice. La lutte est parfois, pour l'humanité même, un moyen d'avancer aussi sûr que l'union, et on ne voit pas pourquoi, à un point de vue universellement optimiste, la bonne volonté humaine serait plus conforme aux fins cachées de la nature ou de Dieu que la mauvaise volonté », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 14-15.

⁹⁸⁰ « L'égoïsme même peut aussi travailler au perfectionnement universel : il peut produire une génération saine, vigoureuse, hardie. L'égoïsme a fait la grandeur de la race anglaise. Sous beaucoup de rapports, Érasme Darwin était un naïf égoïste : le génie de son petit-fils l'a justifié. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 15.

⁹⁸¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 16.

⁹⁸² « Le but de l'univers, c'est la moralité ; or la moralité suppose choix et lutte, c'est-à-dire qu'elle suppose la réalité du mal physique ou intellectuel et la possibilité du mal moral. Il s'ensuit que tout le mal répandu si libéralement dans ce monde n'a qu'un objet : poser une *alternative* devant l'homme. Selon cette doctrine, où le platonisme vient se confondre avec le Kantisme, le monde même ne serait qu'une sorte de formule vivante du problème moral », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 17.

⁹⁸³ « Si le mérite est en raison directe de la souffrance, je puis fort bien imaginer un monde où la souffrance serait beaucoup plus intense encore que dans celui-ci ; où le tiraillement entre le bien et le mal serait beaucoup plus déchirant ; où le devoir, rencontrant plus d'obstacles, serait plus méritoire ».

civilisation »⁹⁸⁴. Si bien que cette variante de l'optimisme finit par se contredire : si le progrès matériel fait décroître notre moralité, alors la direction vers laquelle se dirige le monde contredit la fin métaphysique même de ce monde. Si le mal contre lequel joue le progrès est le bien moral, alors l'optimiste n'a d'autre choix que de décrier la pente même du monde⁹⁸⁵.

Par voie de conséquence, Guyau condamne toute forme de finalisme, d'harmonie préétablie⁹⁸⁶ ; ainsi que toute forme d'absoluité dans l'appréciation du cours du monde⁹⁸⁷.

Réfutation du dogme de l'immortalité personnelle.

On pourrait croire l'optimisme définitivement écarté – ce n'est pourtant pas le cas. Il reste, d'après Guyau, un « refuge » à l'optimisme : c'est « l'immortalité personnelle »⁹⁸⁸. L'immortalité suffit seule à justifier un devoir absolu : si nous sommes immortels, la souffrance présente compte peu relativement à l'infinité des biens à venir. Ainsi, par un singulier renversement, le problème de l'optimisme en particulier et de la morale en général, se ramène au problème de l'immortalité personnelle⁹⁸⁹ : « l'immortalité nous suffit ». De manière surprenante, mais décisive, Guyau rapporte donc le problème de l'obligation à un problème égologique : quelle est la nature du moi ?

Guyau récuse complètement le *dogme* de l'immortalité personnelle. Il n'avance pas moins de trois arguments décisifs :

1. L'argument tiré de l'évolutionnisme : Darwin ayant montré le caractère provisoire de l'espèce⁹⁹⁰, l'individuation n'est-elle pas plus précaire encore⁹⁹¹ ?

⁹⁸⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 18.

⁹⁸⁵ « Vous ne pouvez justifier le monde qu'en plaçant le bien ou la condition du bien précisément dans ce que tous les êtres considéraient jusqu'alors comme un mal ; la conséquence, c'est que, les êtres travaillant tous à éviter ce qu'ils considéraient comme un mal, ils travaillent tous contre votre théorie, et l'évolution de l'univers va dans un sens diamétralement contraire à votre prétendu bien. Alors vous condamnez l'œuvre même que vous voulez absoudre. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 19.

⁹⁸⁶ « Il est impossible de montrer un plan dans l'univers, - même celui de tout abandonner à la *spontanéité* méritoire des êtres. Le monde n'a point sa fin en nous, pas plus que nous n'avons dans le monde notre fin fixée d'avance. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 20.

⁹⁸⁷ « L'univers n'est point une œuvre extrême, en mal comme en bien ; ce serait quelque chose d'être absolument mauvais, et l'absolu n'est point de ce monde », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 19.

⁹⁸⁸ « Le refuge de l'optimisme, c'est l'immortalité personnelle, qui serait la grande excuse de Dieu », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 20.

⁹⁸⁹ « Aussi l'immortalité a-t-elle toujours été le principal problème de la morale comme de la religion. [...] L'homme a toujours voulu escalader le ciel, et il ne le peut pas tout seul : il a inventé Dieu pour que Dieu lui tendît la main ; puis il s'est attaché d'amour à se sauver. Mais on dirait demain aux quatre cents millions de chrétiens : Il n'y a pas de Dieu ; il y a seulement un paradis, un homme-christ, une vierge-mère et des saints, - ils se consoleraient bien vite. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 21.

⁹⁹⁰ « Depuis Darwin nous voyons dans les espèces mêmes des types passagers que la nature transforme avec les siècles, des moules qu'elle pétrit elle-même au hasard et qu'elle ne tarde pas à briser l'un après l'autre. Si l'espèce est provisoire, qu'est-ce donc que l'individu ? », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 23.

⁹⁹¹ « Le caractère de toute intégration, de toute individuation, c'est d'être provisoire, de ne servir qu'à préparer une intégration plus large, une individuation plus riche. Un individu n'est pour la nature qu'un temps d'arrêt qui ne peut être définitif, sans quoi elle se trouverait arrêtée dans sa marche. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 22.

2. L'argument tiré du naturalisme scientifique : si l'âme humaine était immortelle, alors les esprits des défunts devraient encore se manifester à nous. Ainsi les croyances primitives⁹⁹² pouvaient avoir leur profondeur, lorsque les Anciens « voyaient partout autour d'eux se mouvoir et agir l'âme des ancêtres » ; mais cette croyance est dépassée, elle n'est même plus probable⁹⁹³ : elle est réfutée par le naturalisme scientifique : « croire à la science, semble-t-il, c'est croire à la mort »⁹⁹⁴. Si la vie est processus de rénovation organique, comme disait Claude Bernard, le revers irrémédiable de cette vérité est que la vie, c'est aussi l'usure de ces organes : « ce que nous appelons <vie> est en réalité la mort »⁹⁹⁵.

3. Dernier argument, psychologique celui-là : c'est une illusion propre à la vie que d'avoir des difficultés à imaginer ce qui l'exclut : « La vie répugne à se représenter et à affirmer la mort. La jeunesse est pleine d'espérance ; l'existence débordante et vigoureuse a peine à croire au néant »⁹⁹⁶.

L'immortalité apparaîtrait ainsi moins comme une simple hypothèse métaphysique, possible entre d'autres, que comme une *illusion* métaphysique, contredisant les données scientifiques ; et devant le céder, finalement, à la réalité de notre finitude. « Anéantissement, ou du moins dispersion, dissolution, - si c'est là le secret de la mort, il est sans doute navrant à connaître, mais il vaut mieux encore le connaître »⁹⁹⁷.

Hésitations affectives sur l'immortalité à titre d'hypothèse.

Pourtant, en dépit de ces réfutations, on ne peut pas ne pas remarquer une inflexion très nette de la tonalité du discours guyalcien dans sa réflexion sur l'immortalité. Alors qu'il se plaisait à révéler les inconséquences de l'optimisme des stoïciens (en d'autres termes : à la réfuter), il semble hésiter en face de la thèse de l'immortalité ; s'il la critique, c'est presque à regret semble-t-il. En témoigne ce beau passage, où notre auteur s'exprime à la première personne – procédé qu'il mobilise régulièrement dans l'*Esquisse*, et qui relève moins de la rhétorique que de sa sincérité :

⁹⁹² « Cette conception est peut-être la plus primitive et en même temps la plus attrayante qu'ait jamais tenté l'esprit humain », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 24.

⁹⁹³ « Les mythologies des anciens ou des sauvages, les superstitions de nos campagnards devraient être vraies. – Qui oserait pourtant l'affirmer aujourd'hui, ou seulement regarder la chose comme probable ? », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 24.

⁹⁹⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 25.

⁹⁹⁵ Claude Bernard, *De la physiologie générale*, Paris, 1872, pages 327-328, note 219 ; cité par Pierre Hadot in *Le voile d'Isis*, page 33 : « Il y a deux sortes de phénomènes vitaux en apparence opposés, les uns de rénovation organique qui sont cachés en quelque sorte, les autres de *destruction organique qui se manifestent toujours par le fonctionnement ou l'usure des organes*. Ce sont ces derniers que l'on qualifie généralement du nom de phénomènes de la vie, de sorte que ce que nous nous appelons <vie> est en réalité la mort. »

⁹⁹⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 25.

⁹⁹⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 27.

« Je me rappelle mon long désespoir le jour où, pour la première fois, il m'est entré dans l'esprit que la mort pouvait être une extinction de l'amour, une séparation des cœurs, un refroidissement éternel ; que le cimetière avec ses tombes de pierre et ses quatre murs pouvait être la vérité ; que du jour au lendemain les êtres qui faisaient ma vie morale me seraient enlevés, ou que je leur serais enlevé et que nous ne serions jamais rendus les uns aux autres. Il y a de certaines cruautés auxquelles on ne croit pas, parce qu'elles vous dépassent trop ; on se dit : c'est impossible, parce qu'intérieurement on pense : comment pourrais-je faire cela ? La nature se personnifie à nos yeux : sa lumière semble une grâce qui vous est adressée ; il y a dans toutes ses créatures une telle surabondance de jeunesse et d'espérance, que vous vous laissez, vous aussi, étourdir par cet entraînement de la vie universelle. »⁹⁹⁸

Ce texte est fort intéressant, car il révèle le point de vue à partir duquel Guyau accorde tout son crédit à la thèse de l'immortalité, en dépit de toutes les objections qu'il lui adresse juste après : celui de *l'affectivité*. En témoignent les références aux « cœurs » et à « l'amour », réitérés dans le paragraphe qui suit⁹⁹⁹. Aussi est-ce littéralement à contrecœur que Guyau avance ses arguments¹⁰⁰⁰ : son cœur résiste, mais les arguments l'emportent. Cette tension entre le cœur et ses raisons est palpable dans toute cette seconde partie consacrée à l'immortalité ; mais c'est en philosophe que Guyau tranche le dilemme, c'est-à-dire en faveur de la raison, et non de ses convictions propres.

Il est remarquable que Guyau analyse les raisons de ses propres hésitations : pourquoi résister aux objections, lorsque celles-ci sont si puissantes ? Pourquoi *vouloir* continuer à *croire* à l'immortalité ? Précisément parce les objections contreviennent au cours ordinaire de l'existence, parce que la vie, sans cette croyance, paraît dénuée d'épaisseur. « On se dit : c'est impossible, parce qu'intérieurement on pense : comment pourrais-je faire cela ? » : cette hésitation signifie que la croyance, même contraire à la raison, demeure un *besoin*.

En un sens, la pensée de notre auteur n'est pas loin d'incarner ce que Nietzsche appelle un « besoin de croyance ». Nietzsche au §347 du *Gai savoir* analyse la croyance dans l'optique de la vie, comme l'expression d'une exigence vitale, comme la manifestation d'une nécessité existentielle¹⁰⁰¹. Cependant, cette analyse se double, chez Nietzsche, d'une enquête

⁹⁹⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 21.

⁹⁹⁹ « S'il pouvait suffire de s'aimer assez pour s'unir ! Cette union serait alors l'éternité : l'amour nous rendrait éternels. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 22.

¹⁰⁰⁰ Voir par exemple *L'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 22, « Par malheur, il y a bien des objections contre l'immortalité », qui n'a rien d'une formule ironique, mais révèle la pensée sincère de notre auteur. Voir encore *L'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 24 : « Les mythologies des anciens ou des sauvages, les superstitions de nos campagnards devraient être vraies » : l'utilisation du conditionnel présent en guise de temps marque une conviction de Guyau, qui espérerait la vérité, s'il n'était convaincu de sa fausseté.

¹⁰⁰¹ Nietzsche, *Le gai savoir*, §347, page 292, « Il me semble qu'aujourd'hui encore, dans la vieille Europe, la plupart des gens ont besoin du christianisme : c'est pourquoi aussi on continue de lui accorder foi. Car l'homme est ainsi fait : on peut bien lui avoir réfuté à mille reprises un article de foi, - à supposer qu'il lui soit nécessaire, il continuera toujours à le tenir pour "vrai" - conformément à cette célèbre "épreuve de force" dont parle la Bible. Quelques-uns ont encore besoin de métaphysique [...] »

axiologique rapportant le besoin de croyance à un *quantum* de faiblesse¹⁰⁰², à une maladie de la volonté¹⁰⁰³. Pour Nietzsche, ce besoin de croire est un défaut lorsqu'il s'incarne chez un philosophe. Guyau, à l'inverse, ne prend pas de recul critique par rapport à ce besoin, qu'il considère au contraire comme un fait, une tendance foncière de la nature humaine :

« Malgré toutes les objections des philosophes, l'homme aspirera toujours, sinon à l'éternité intemporelle, du moins à une durée indéfinie. La tristesse qu'apporte avec elle l'idée de temps substituera toujours : – se perdre soi-même, s'échapper à soi-même, laisser quelque chose de soi tout le long de la route, comme le troupeau laisse des flocons de laine aux buissons. [...] Quand on se retourne en arrière, on se sent le cœur fondre, comme le navigateur emporté dans un voyage sans fin et qui apercevrait en passant les côtes de sa patrie. Les poètes ont senti cela cent fois. Mais ce n'est pas un désespoir personnel : toute l'humanité en est là. Le désir de l'immortalité n'est que la conséquence du souvenir : la vie, en se saisissant elle-même par la mémoire, se projette instinctivement dans l'avenir. Nous avons besoin de nous retrouver et de retrouver ceux que nous avons perdus, de réparer le temps. [...] L'homme s'attache à tout ce qu'il touche, à sa maison, à un morceau de terre ; il s'attache à des êtres vivants, il aime : le temps lui arrache tout cela, taille au vif en lui. »¹⁰⁰⁴

Ce passage nous confirme l'importance de la perspective *affective* par laquelle Guyau analyse l'idée d'immortalité ; on apprend également que le concept de *temps* est porteur d'un affect, la tristesse, qui se rattache étroitement au problème de la morale.

« Nous ne pouvons penser le temps sans en souffrir,
En se sentant durer, l'homme se sent mourir. »¹⁰⁰⁵

À deux reprises, Guyau *universalise* le besoin de croire à la persistance du *moi*, à sa non-finitude : « l'homme aspirera toujours » et « ce n'est pas un désespoir personnel : toute l'humanité en est là ». *Mutatis mutandis*, cette assertion, singulièrement affirmative, n'est pas sans rappeler cette fois la proposition de Kant, dans laquelle il prétend que l'homme, pour autant qu'il est raisonnable, a fait, fait, et fera toujours de la métaphysique¹⁰⁰⁶ ; si ce n'est qu'une grande partie de la question métaphysique se ramène, pour Guyau, à la question de l'immortalité, et que la motivation de cette interrogation n'est pas à rapporter à la raison, mais au *cœur*.

¹⁰⁰² Nietzsche, *Le gai savoir*, §347, page 292, « La quantité de *croyance* dont quelqu'un a besoin pour se développer, la quantité de "stable" auquel il ne veut pas qu'on touche parce qu'il y *prend appui*, - offre échelle de mesure de sa force (ou, pour m'exprimer plus clairement, de sa faiblesse. »

¹⁰⁰³ Nietzsche, *Le gai savoir*, §347, page 293, « On désire toujours la croyance de la manière la plus vive, on en a toujours besoin de la manière la plus pressante là où l'on manque de volonté : car la volonté est, en tant qu'affect du commandement, le signe le plus décisif de la maîtrise de soi et de la force. »

¹⁰⁰⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 28.

¹⁰⁰⁵ *Vers d'un philosophe, Le temps*, page 67.

¹⁰⁰⁶ « C'est ainsi que chez tous les hommes, dès qu'en eux la raison s'est élevée jusqu'à la spéculation, il y a eu réellement dans tous les temps une métaphysique, et c'est pourquoi aussi il y en aura toujours une », *Critique de la raison pure*, Introduction à la seconde édition, page 44 de l'édition quadrige PUF.

Il semble toutefois que Guyau outre passe ici ce qu'il est en mesure d'affirmer : il n'est pas en droit de généraliser, encore moins d'universaliser, *son* rapport affectif au temps. Certes, il ne présente pas une *thèse* métaphysique, un dogme à proprement parler, puisqu'il n'est pas question de ce qui *est* inconditionnellement ; mais il s'agit néanmoins de l'affirmation dogmatique d'une *tendance* qui, quant à elle, serait inconditionnelle. Notre auteur paraît ici très proche des positions idéalistes et optimistes, même s'il ne fait pas de cette croyance un devoir.

Nous aurons à revenir sur cette conception métaphysique de l'immortalité personnelle, que Guyau n'a pas analysé sous tous ses aspects. Dans *L'irréligion de l'avenir*, le philosophe lavallois proposera une interprétation inédite de l'immortalité *en tant qu'hypothèse* qui tentera de résoudre la tension entre le cœur (qui tend à accréditer l'immortalité) et la raison (qui tend à la réfuter).

3.1.2.2 Le pessimisme.

Réfutation du pessimisme.

De l'optimisme épuré de toute prétention dogmatique, il reste l'idée de temps, idée baignant dans l'affect de tristesse, et dont la considération exclusive fournit à Guyau la transition naturelle vers le pessimisme : les abus de l'optimisme écartés, il reste la tentation du désabusement.

Le pessimisme, sans doute, peut être interprété comme une théorie sensualiste, dont il s'écarte simplement avec l'idée d'une somme négative des plaisirs et des douleurs de l'existence.

Le pessimisme est réfuté en deux temps : d'une part en dénonçant les erreurs psychologiques à l'origine de cette doctrine ; d'autre part en mobilisant les lois de la biologie contre l'affirmation centrale du pessimisme, pour qui « la somme des souffrances forme dans toute vie humaine un total supérieur à celui des plaisirs »¹⁰⁰⁷. Le présupposé de la critique de Guyau est qu'il faut partir d'une existence en bonne *santé* pour comprendre la véritable portée du pessimisme. Il y a là, sans doute, une parenté avec la philosophie de Nietzsche : ce dernier, en effet, enquête sur les origines physiologiques du pessimisme moderne ; et conclut à la décadence des partisans du pessimisme, entendu comme une pathologie. Néanmoins, par-delà

¹⁰⁰⁷ Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, page 30.

cette brève convergence, il faut remarquer que si la « grande santé » nietzschéenne¹⁰⁰⁸ est une dynamique d'accroissement des normes de vie, et résulte d'une capacité normative augmentée, la santé à laquelle se réfère Guyau est beaucoup plus modeste, puisque rapportée simplement à des conditions biologiques d'existence, à une allure « normale » de la vie.

Le pessimisme est déduit de la comparaison entre les plaisirs et les douleurs : ces dernières l'emporteraient sur les jouissances. Par voie de conséquence, la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue. Mais sous le rapport de la *durée*, Guyau considère qu'un organisme sain ne connaît que des douleurs brèves¹⁰⁰⁹ : dès le début de la discussion, l'argument de la santé, de la normalité est mobilisé. Sous le rapport de *l'intensité*, Guyau considère que la comparaison des plaisirs et douleurs est délicate et sujette à illusion. Pour être rigoureuse, la comparaison doit porter sur plaisirs et douleurs *passés* ; or, le regard vers le passé est jonché de prismes déformants, d'illusions psychologiques qui tronquent le résultat¹⁰¹⁰. En premier lieu, le plaisir est amoindri dans le souvenir lorsque le désir a été satisfait, alors que la souffrance peut, quant à elle, croître : c'est ce que Guyau nomme *l'intolérabilité*¹⁰¹¹. D'autre part, le temps apparaît toujours plus court dans le bonheur que dans le malheur¹⁰¹². Mais ces illusions psychologiques sur le passé qui nous font naturellement tendre au pessimisme sont contrebalancées par d'autres illusions, de nature optimiste, sur l'avenir¹⁰¹³. Pour Guyau, optimisme et pessimisme sont des doctrines métaphysiques qui diffèrent ainsi fondamentalement relativement à leur considération de la *temporalité* : c'est le temps qui est à

¹⁰⁰⁸ Telle qu'elle est définie au §382 du *Gai savoir*, comme santé que l'on *conquiert*, norme de vie supérieure, opposée à la santé que l'on *a*, et qui témoigne d'une existence simplement *normale* : « *La grande santé*. – Nous, nouveaux, sans-nom, difficiles à comprendre, nous, enfants précoces d'une avenir encore non assuré, - nous avons besoin pour un nouveau but d'un nouveau moyen aussi, à savoir d'une nouvelle santé, plus forte, plus rusée, plus opiniâtre, plus téméraire que ne l'on été toutes les santés jusqu'à présent. Celui dont l'âme a soif d'avoir vécu tout le spectre des valeurs et des choses jugées désirables jusqu'à présent, et navigué sur toutes les côtes de cette "Méditerranée" idéale, celui qui veut, à partir des aventures de son expérience la plus personnelle, connaître les sentiments d'un conquérant et d'un découvreur d'idéal, et même d'un artiste, d'un saint, d'un législateur, d'un sage, d'un savant, d'un homme pieux, d'un devin, d'un homme vivant divinement à l'écart dans le style antique : celui-là a avant tout besoin d'une chose pour ce faire, de *la grande santé* – une santé que l'on ne se contente pas d'avoir, mais que l'on conquiert encore et doit conquérir continuellement, parce qu'on la sacrifie et doit la sacrifier sans cesse !... [...] »

¹⁰⁰⁹ « Veut-on comparer les douleurs aux plaisirs sous le rapport de la *durée* ? le calcul serait évidemment contraire aux pessimistes, car dans un organisme sain la douleur est généralement courte. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 30.

¹⁰¹⁰ « Quant nous nous représentons une souffrance ou un plaisir passés, les seuls dont nous ayons l'expérience, nous ne pouvons le faire qu'avec des altérations de toute sorte, des illusions psychologiques sans nombre. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 30.

¹⁰¹¹ « La volupté s'altère très vite dans le souvenir (surtout lorsqu'elle n'éveille plus le désir, qui entre comme composant dans toute sensation et dans toute représentation agréable). Au contraire il y a dans la douleur un élément qui ne s'altère pas avec le temps, et qui souvent s'accroît : c'est ce que nous appellerons le sentiment de *l'intolérabilité* », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 31.

¹⁰¹² « Citons encore une autre cause d'erreur dans la comparaison des temps heureux et malheureux de la vie : c'est que les jours heureux sont ceux qui passent le plus vite et qui semblent les plus courts ; au contraire les jours malheureux s'allongent pour ainsi dire, occupent plus de place dans la mémoire. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 32.

¹⁰¹³ « Il y a d'autres lois psychologiques selon lesquelles les plaisirs futurs apparaissent toujours comme ayant une valeur supérieure aux peines qu'on supportera pour les atteindre. [...] On espère toujours quelque chose de l'avenir, même quand la considération du passé porte à désespérer », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 32.

la racine des morales métaphysiques, tout comme il était à la racine de l'opposition des morales utilitaire (portée scientifiquement vers le passé) et idéaliste (portée métaphysiquement vers l'avenir). Aussi peut-on penser que, pour Guyau, toute doctrine qui prend pour visée le *passé* tendra au pessimisme (ainsi du matérialisme), lorsque toute doctrine qui convoite l'*avenir* est portée à l'optimisme (ainsi de l'idéalisme) : la considération de la temporalité confère aux doctrines morales et métaphysiques un régime affectif déterminé. Toutes ces raisons concourent à déformer le jugement concernant le rapport plaisir-douleur lorsque pour former ce jugement, on ne s'appuie que sur l'expérience passée : loin d'être scientifique, objective, la métaphysique pessimiste repose au fond sur « une pure appréciation individuelle où peuvent entrer comme éléments bien des erreurs »¹⁰¹⁴.

Quant à l'argument schopenhauerien selon lequel tout désir et tout plaisir présuppose une souffrance préalable, Guyau lui oppose une loi générale : « un besoin devient agréable chez tout être intelligent toutes les fois qu'il n'est pas trop violent et qu'il a la certitude ou l'espoir de sa satisfaction prochaine »¹⁰¹⁵. De plus, Guyau remarque que le développement de la civilisation spiritualise les plaisirs sans contrepartie négative¹⁰¹⁶ : les plaisirs de l'art, par exemple, réfutent l'argument pessimiste.

Il reste enfin à statuer sur le fond même du pessimisme : peut-on tenir, comme les théories de la négation du vouloir-vivre, que les sentiments de peine l'emportent sur ceux de plaisir ; ou bien l'exercice de la vie ne présuppose-t-il pas la prégnance du plaisir sur la souffrance ? Considérant d'une part que l'essentiel de nos souffrances ne peut provenir que de la sensibilité interne¹⁰¹⁷, kinesthésique, et se plaçant d'autre part au point de vue biologique¹⁰¹⁸, Guyau entend faire « une réponse décisive »¹⁰¹⁹ c'est-à-dire définitive : « si, dans les êtres vivants, les sentiments de malaise l'emportaient réellement sur ceux de bien-être, la vie serait impossible »¹⁰²⁰. C'est donc la *vie*, et la vie en acte, qui réfute le système pessimiste, lequel est évalué en retour comme l'appréciation d'un certain type de vie. Le

¹⁰¹⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 33.

¹⁰¹⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 35.

¹⁰¹⁶ « Plus nous allons, plus se développent et prennent une part considérable dans notre vie des plaisirs qui correspondent rarement à un besoin douloureux, à savoir les plaisirs esthétiques et intellectuels. L'art est dans l'existence moderne une source considérable de jouissances, qui n'ont pour ainsi dire pas la peine pour contre-poids. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 36.

¹⁰¹⁷ Voir *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 36-37 : dans la vie, la souffrance est limitée ; de même avec l'ouïe, l'odorat et le goût. Quant au toucher, réduit au tact de la main, il offre peu d'emprise à la douleur. Si bien que « tous nos maux physiques ou à peu près ont donc leur origine dans le toucher général ou dans la sensibilité interne » (page 37).

¹⁰¹⁸ « Est-il possible, au point de vue biologique, que, dans la sensibilité interne, les sentiments de malaise et de souffrance l'emportent en moyenne sur ceux de bien-être ? », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 37.

¹⁰¹⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 37.

¹⁰²⁰ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 37.

plaisir, réinterprété par Guyau à l'aune de la théorie de l'évolution, ne signifie pas autre chose, d'après notre auteur, que « l'évolution de la vie »¹⁰²¹, « l'aspect subjectif d'un bon état objectif » ; à l'inverse, la douleur, c'est la dissolution de la vie, la conscience d'un dysfonctionnement organique. Au point de vue de la théorie de l'évolution, « l'excès de douleur sur le plaisir est donc incompatible avec la conservation de l'espèce » ; or, l'espèce se conserve ; c'est donc que le plaisir l'emporte sur la douleur et ainsi que le pessimiste se trompe. C'est ici la puissance de la vie qui réfute le pessimisme : « la vie l'emportera sur les tendances dissolvantes »¹⁰²².

L'assignation d'un sens quasi objectif au plaisir et à la douleur, pour simpliste qu'elle soit (n'y a-t-il pas des plaisirs qui dissolvent la vie ? n'y a-t-il pas des douleurs qui vont dans le sens de l'évolution ?) permet néanmoins à Guyau de dessiner une symptomatologie du pessimisme. À cet égard, Guyau distingue les pessimistes par système, comme Schopenhauer, qui ne seraient pas d'authentiques pessimistes¹⁰²³ (ils seraient des pessimistes en théorie, non en pratique) et les vrais pessimistes, par « déchirement réel du cœur »¹⁰²⁴. Or, ces derniers sont, aux yeux de la nature, des condamnés¹⁰²⁵ : ils sont biologiquement pessimistes, pour ainsi dire, par une fatalité intérieure, et non par libre choix. Les artistes mélancoliques, si fréquents au XIX^{ème} siècle, sont ainsi considérés par Guyau comme « n'étant pas faits pour la vie ». Les mots de Guyau étonnent par leur dureté. Quant à l'invocation de la doctrine évolutionniste pour justifier sa réfutation du pessimisme¹⁰²⁶, elle ne laisse pas de sembler suspecte, comme le paraît toute théorie qui invoque la sélection naturelle pour justifier une décision bien humaine. Mais d'une part, les propos de Guyau ne visent évidemment pas un projet pratique, mais seulement une réfutation théorique ; d'autre part, au sein de ce projet théorique, le but de Guyau est moins de mépriser les êtres chétifs, pessimistes par nécessité biologique, que de laver la vie de toute forme de tropisme négatif – et le pessimisme est un

¹⁰²¹ « Dans le rythme de l'existence, le bien-être correspond ainsi à l'évolution de la vie, la douleur à sa dissolution », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 37.

¹⁰²² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 39.

¹⁰²³ « La vie des [pessimistes par système, comme Schopenhauer] peut ressembler à celle de tous, et ils peuvent être, en somme, fort heureux, car il est possible d'être intellectuellement triste sans l'être au fond même du cœur [...] Les pessimistes par système peuvent donc avoir longue vie et longue postérité : c'est qu'ils sont heureux pour ainsi dire malgré eux. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 39-40.

¹⁰²⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 39.

¹⁰²⁵ « Ils sont condamnés d'avance par la nature et pour ainsi dire par eux-mêmes : la pleine conscience de leur malheur n'est que la conscience vague de leur impossibilité de vivre. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 40.

¹⁰²⁶ Par exemple, la « souffrance [des artistes vraiment mélancoliques] n'était que le résultat d'une mauvaise accommodation au milieu, d'une existence presque factice, qui peut se conserver un certain temps, mais qui ne peut guère se donner. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 40.

déclin de vie¹⁰²⁷. Le pessimisme vise la racine de l'existence : il s'agit d'une théorie radicale qui appelle, pour être efficace, une critique tout aussi radicale. En ramenant le pessimisme à ses conditions biologiques de possibilité, Guyau sauve pour ainsi dire la vie normale, la vie saine de toutes les objections pessimistes. Être pessimiste, c'est donc, en dernière analyse, blasphémer la vie ; mais blasphémer la vie, c'est révéler un rapport intime à la vie, c'est manifester un état pathologique.

Guyau et Nietzsche et la question du pessimisme.

Sur ce point, Guyau semble très proche de Nietzsche. Le philosophe allemand écrit ainsi, dans le *Crépuscule des idoles* :

« Une condamnation de la vie émanant du vivant reste simplement au bout du compte le symptôme d'une espèce déterminée de vie : la question de sa légitimité, de son illégitimité, n'est même pas soulevée de la sorte. [...] La morale telle qu'on la comprise jusqu'à présent – telle que Schopenhauer en tout dernier lieu encore l'a formulée : "négarion de la volonté de vie" – est l'*instinct de décadence* lui-même qui se fait impératif. Elle dit : "*péris !*" – elle est le jugement de condamnés... »¹⁰²⁸

Nietzsche nous semble mobiliser les mêmes ressorts argumentatifs que Guyau dans sa critique du pessimisme : le pessimiste, qui croit juger la vie, juge en réalité son rapport pathologique à la vie.

Pointons toutefois une différence capitale : l'analyse que Guyau réserve au seul pessimisme, Nietzsche l'étend à la *morale* même ; Nietzsche élargit le soupçon ouvert par le pessimisme radical pour repérer dans la plupart des traditions morales un écho de ce rapport morbide à la vie. C'est dire qu'en dépit des convergences analytiques locales, les problématiques demeurent incommensurables ; ou plutôt, pour le dire plus nettement, la problématique de Guyau est moins *radicale* que celle de Nietzsche, car jamais il n'interroge la morale comme pouvant être un problème, comme pouvant être en son fond maladif.

Derrière cette différence, le rôle de la *souffrance* paraît éloigner encore Guyau et Nietzsche. Nous l'avons souligné, l'analyse évolutionniste des notions de plaisir et de douleur par Guyau apparaît un peu trop simple eu égard aux développements qu'il a déjà menés sur la question dans *La morale d'Épicure* notamment ; mais le fond de l'argument demeure malgré tout que le plaisir va dans le sens de la vie lors que la douleur tend à la dissoudre : « l'excès

¹⁰²⁷ « Si le pessimisme s'implantait assez avant dans le cœur humain, il pourrait en diminuer par degrés la vitalité et amener [...] un affaïssement lent et continu de la vie : une race pessimiste, et réalisant en fait son pessimisme, c'est-à-dire augmentant par l'imagination la somme de ses douleurs, une telle race ne subsisterait pas dans la lutte pour l'existence », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 41.

¹⁰²⁸ Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, La morale comme contre-nature, §5, page 149.

de la souffrance sur le plaisir suppose une faiblesse ou une défaillance de la volonté, conséquemment de la vie même »¹⁰²⁹. Au contraire, Nietzsche pense que l'aptitude à beaucoup souffrir est la condition de l'apprentissage de la grande santé :

« Et en ce qui concerne mon long état valétudinaire, ne lui dois-je pas incomparablement plus qu'à ma santé ? Je lui dois une santé *supérieure*, une santé telle qu'elle se renforce de ce qui ne la tue pas ! *Je lui dois aussi ma philosophie...* Seule la grande douleur est l'ultime libératrice de l'esprit, en tant que maître du *grand soupçon*, qui nous détrompe, nous dé-mystifie vraiment et remet les choses à leur place, l'avant dernière... »¹⁰³⁰

La souffrance, loin d'être pathologique par elle-même, constitue ainsi pour Nietzsche l'épreuve par excellence : l'auteur de la *Naissance de la tragédie* se réclame d'un pessimisme dionysiaque, tragique, qui dit « oui » à la vie malgré la souffrance ; alors que pour Guyau la souffrance semble constituer en elle-même une objection.

Il nous faut toutefois remarquer que les analyses par lesquelles Guyau réfute le pessimisme ne constituent pas son dernier mot concernant le statut de la souffrance. Comme nous allons pouvoir l'étudier, Guyau accorde un rôle moral à la souffrance : lorsque l'intensité de la vie s'accroît, la douleur physique, objection en temps *normal*, peut constituer un défi pour la volonté, un obstacle qui incite l'être moral à se dépasser. Si les plaisirs doivent globalement l'emporter sur les douleurs, pour un être biologiquement normal, il n'en demeure pas moins que l'être moral peut endurer des souffrances qui stimulent sa volonté.

Conclusion.

La conclusion de cette partie consacrée au pessimisme est donc assez radicale : loin de démontrer la souffrance inhérente à l'existence, le pessimisme est réfuté par la conservation de l'espèce¹⁰³¹, par la vie – laquelle présuppose toujours, pour Guyau, une prédominance du plaisir, du bonheur¹⁰³².

Le pessimisme est donc écarté – on peut même dire qu'il est réfuté, puisqu'il n'en sera plus question par la suite. En un sens, c'est assez étonnant, puisque si, comme cela avait été soutenu dans *La morale anglaise contemporaine*, chaque doctrine a sa part de vérité, quelle est celle du pessimisme ? À cette question, légitime dans le cadre de la pensée de Guyau, on ne trouve guère de réponse dans l'*Esquisse* ; seulement lorsque, réfutant l'optimisme, notre

¹⁰²⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 39.

¹⁰³⁰ Nietzsche, *Nietzsche contre Wagner*, Épilogue, §1, page 204.

¹⁰³¹ « Ce monde n'est pas le pire des mondes possibles, puisque, en définitive, il est et demeure. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 41.

¹⁰³² « Nous arrivons à cette conclusion qu'une certaine dose de bonheur est une condition même d'existence. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 41.

auteur lui oppose le sens moral plus aigu du pessimisme¹⁰³³, qui ne s'oppose pas à l'amélioration morale¹⁰³⁴, et se nourrit d'une conscience des souffrances du monde – jusqu'à la pathologie. Si le pessimisme est excessif, il procède du constat lucide de la nécessité du progrès moral.

Ainsi se trouvent repoussés aussi bien l'optimisme aveugle que le pessimisme maladif à titre de métaphysiques cherchant « dans la *nature* un type du *bien* à réaliser par nous et qui nous *oblige* »¹⁰³⁵. Le monde n'est ni le meilleur possible, ni le pire possible ; peut-être est-il tout simplement *indifférent* à ce que nous appelons *moralité*. C'est cette troisième hypothèse, de loin la plus étonnante, qui va intéresser maintenant le philosophe lavallois.

3.1.2.3 « L'hypothèse la plus probable » : l'indifférence de la nature.

Le troisième dogme métaphysique étudié par Guyau est le plus intensément problématique, pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, l'indifférence de la nature est présentée de manière ambiguë, comme étant à la fois le résultat du *dogmatisme* et comme une *hypothèse*¹⁰³⁶. Or, l'hypothèse est par définition relative, lors que le dogme tend à l'absoluité. Ce flottement terminologique tient selon nous à ceci : cette thèse de l'indifférence de la nature conduit inexorablement à la dissolution de tout dogme, dans la mesure où elle montre qu'on ne saurait se conformer à une nature indifférente à la sensibilité et à la volonté humaine. Aussi cette thèse n'est-elle pas dogmatique, puisqu'elle peut conduire au « scepticisme moral le plus profond »¹⁰³⁷ – c'est le dogme qui abroge tous les dogmes et qui, par conséquent, se supprime lui-même en tant que dogme.

Ensuite, il s'agit de la seule assertion métaphysique qui ne sera pas critiquée par Guyau. Quand l'optimisme offrait des conclusions contraires à la tendance de l'évolution, lorsque le pessimisme contredisait les lois fondamentales de la biologie, l'indifférence de la nature devient « l'hypothèse la plus probable dans l'état actuel des sciences »¹⁰³⁸ : ce n'est

¹⁰³³ « Le pessimisme peut être le symptôme d'une surexcitation malade du sens moral, froissé à l'excès par les maux de ce monde ; l'optimisme, lui, indique trop souvent une apathie, un engourdissement de tout sens moral. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 13.

¹⁰³⁴ « Le pessimisme même peut être souvent supérieur, comme valeur morale, à l'optimisme outré : il n'entrave pas toujours les efforts en vue du progrès ; s'il est pénible de voir tout en noir, c'est parfois chose plus utile que de voir tout en rose ou en bleu », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 13.

¹⁰³⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 11.

¹⁰³⁶ « Si la morale du dogmatisme cherche l'hypothèse la plus probable dans l'état actuel des sciences, elle trouvera que ce n'est ni l'optimisme ni le pessimisme : c'est l'indifférence de la nature. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* page 41.

¹⁰³⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 45.

¹⁰³⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 41.

plus une théorie contraire aux données positives, c'est au contraire une doctrine prouvée par la science. S'il s'agit de l'hypothèse la plus probable, c'est donc que toutes les autres conjectures sont moins probables – et partant moins pertinentes. Or, ce n'est pas ce que semble penser l'auteur de *L'irréligion de l'avenir* – ce qui nous conduit au point suivant.

Il y a une incertitude concernant l'interprétation de cette hypothèse par Guyau : adhère-t-il à cette hypothèse, comme semble le faire croire plusieurs passages de son œuvre qui font écho à l'indifférence de la nature ? Ou bien la refuse-t-il, comme on peut le penser à la lecture de la conclusion du chapitre sur la métaphysique objective ? Nous pensons qu'il y a là une réelle tension au sein de l'œuvre de Guyau – qui concerne moins une question de simple cohérence doctrinale, qu'une difficulté de problématique.

Enfin, il y a la troublante ressemblance entre cette hypothèse de l'indifférence de la nature et les propres motifs de la pensée de Nietzsche – ressemblance qui va jusqu'à la revendication, puisque l'auteur du *Zarathoustra*, comme le remarque Alfred Fouillée, s'est reconnu dans ces pages de l'*Esquisse*.

Pour toutes ces raisons, nous allons approfondir cette hypothèse, qui nous paraît à la fois la plus radicale, la plus intéressante et la plus problématique des thèses jamais étudiées par Guyau lui-même.

Présentation du dogme : l'indifférence de la nature et le dénouement de la métaphysique naturaliste/objective.

Les précédents dogmes métaphysiques baignaient dans l'affectivité¹⁰³⁹ : ils prêtaient au monde des qualités qui n'étaient que les états de leur âme. À l'inverse, avec l'indifférence de la nature, le monde est réduit à l'état de quantités de force, qui s'affrontent en un immense jeu : l'indifférence de la nature présuppose une neutralité affective, et une prépondérance de l'intellect dans le rapport au monde, qui en fait une hypothèse de savant par excellence¹⁰⁴⁰. Optimisme et pessimisme *humanisaient* la nature, lui attribuait des intentions, des desseins, et plaçaient la précaire existence humaine au cœur de l'intrigue du monde ; l'indifférence de la nature la *déshumanise* entièrement. Établissant un rapport froid et lucide avec le tout, le dogme de l'indifférence de la nature impose un point de vue objectif ; à ce titre, elle apparaît

¹⁰³⁹ « L'optimiste et le pessimiste, au lieu de chercher simplement à comprendre, sentent comme les poètes, sont émus, se fâchent, se réjouissent, mettent dans la nature du bien ou du mal, du beau ou du laid, des qualités », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 42.

¹⁰⁴⁰ « Écoutez le savant, au contraire ; il n'y a, pour lui, que des quantités, toujours équivalentes. La nature, à son point de vue, est une chose neutre, inconsciente du plaisir comme de la souffrance, du bien comme du mal », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 42.

au terme d'une longue évolution de la pensée humaine : « rien de plus difficile à se figurer que la profonde indifférence de la nature »¹⁰⁴¹.

L'indifférence de la nature semble être la métaphysique même du naturalisme scientifique : la seule nécessité est celle du mécanisme universel. À ce titre, l'indifférence de la nature semble pouvoir s'accorder avec la morale utilitaire qui pose l'égoïsme comme fait fondamental¹⁰⁴² – mais, au fond, même l'égoïsme demeure une illusion au point de vue de la totalité. Cette hypothèse est donc tellement radicale qu'elle ne permet même pas de fonder l'égoïsme : l'amour inconditionné d'un objet (quel qu'il soit : soi-même, Dieu, autrui) perd de son sens¹⁰⁴³. Loin d'être un dogme comme un autre, l'indifférence pousse au plus loin l'exigence de doute : « ce serait peut-être là le scepticisme moral le plus profond »¹⁰⁴⁴.

Si optimisme et pessimisme étaient ébranlés par un grand nombre de contre-arguments, à l'inverse, « une foule de raisons peuvent être données »¹⁰⁴⁵ pour soutenir l'indifférence de la nature. Parmi ces arguments, on trouve *l'impuissance de l'homme* par rapport au tout de la nature¹⁰⁴⁶ : comment la partie pourrait-elle comprendre le dessein du tout ? Y a-t-il même un dessein ? Et, s'il en est, pourquoi serait-il moral ? Aussi la seconde raison invoquée par Guyau concerne l'absence du but moral dans la nature : « le grand tout, dont nous ne pouvons changer la direction, n'a lui-même aucune direction morale. Absence de fin, *amoralité* complète de la nature, neutralité du mécanisme infini »¹⁰⁴⁷. Au point de vue de la nature, il n'y a pas de phénomènes moraux : il y a seulement, au niveau de la partie humaine, une interprétation morale de phénomènes locaux. Ce que nous voyons de plus sérieux dans les

¹⁰⁴¹ « On peut, par l'exemple qui précède, se représenter à peu près l'idée que les animaux se font des instruments inerts dont ils nous voient nous servir et avec lesquels nous les frappons souvent. La notion d'instrument est relativement moderne, elle est tout à fait inconnue au début de l'évolution. L'instrument, pour l'animal comme pour l'homme primitif, est presque un compagnon et un complice tous deux ne comprennent guère la causalité que comme associés. [...] La légende attribue toujours un pouvoir magique aux épées des grands capitaines, aux Joyeuse ou aux Durandal. De nos jours même, on voit souvent les combattants s'acharner non seulement contre leurs ennemis, mais aussi contre tout ce qui leur appartient : il semble que quelque chose d'eux ait passé à ce qu'ils possédaient. Rien de plus difficile à se figurer que la profonde indifférence de la nature. », *L'irréligion de l'avenir*, pages 36-37.

¹⁰⁴² « Au fond du mécanisme universel on peut supposer une sorte d'atomisme moral, la mise en lutte d'une infinité d'égoïsmes. Il pourrait y avoir alors dans la nature autant de centres que d'atomes, autant de fins qu'il y a d'individus, ou du moins autant de fins qu'il y a de collections conscientes, de sociétés, et ces fins pourraient être opposées ; l'égoïsme serait alors la loi essentielle et universelle de la nature. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 44-45.

¹⁰⁴³ « L'amour de tout être *déterminé*, dans cette doctrine, serait aussi illusoire que peut l'être l'amour de soi. L'amour, *rationnellement*, n'a pas plus de valeur que l'égoïsme ; l'égoïste en effet se trompe sur sa propre importance qu'il exagère, l'amant ou l'ami sur celle de l'être aimé. À ce point de vue encore le bien et le mal demeurent, pour "l'indifférentiste", des choses tout humaines, toutes subjectives, sans rapport fixe avec l'ensemble de l'univers », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 45.

¹⁰⁴⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 45.

¹⁰⁴⁵ « C'est l'indifférence de la nature au bien ou au mal qui intéresse la morale ; or, de cette indifférence une foule de raisons peuvent être données », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 42.

¹⁰⁴⁶ « La première [raison] est *l'impuissance* de la volonté humaine relativement au tout, dont elle ne peut pas changer d'une manière appréciable la direction », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 42.

¹⁰⁴⁷ « Une seconde raison que l' "indifférentisme" peut opposer à l'optimisme, c'est que le grand tout, dont nous ne pouvons la direction, n'a lui-même aucune direction morale ».

affaires n'est peut-être, somme toute, qu'un jeu pour la nature : c'est là le sens, pour Guyau, de la parole d'Héraclite¹⁰⁴⁸, qui mobilise l'image du jeu de la bascule et son caractère infantile pour représenter le monde et son cours absurde, et donne ainsi à penser le décalage entre les prétentions de l'homme, et la portée réelle de son action.

Cette hypothèse est donc singulière dans son contenu, puisque si Guyau la présente dans le cadre de la métaphysique dogmatique, elle ne semble porteuse d'aucun dogme – si ce n'est précisément l'impossibilité de tirer un dogme de la contemplation objective de la nature. En ce sens, pour Guyau, l'indifférence de la nature symboliserait le dogmatisme s'abolissant lui-même. Comment cette hypothèse, qui consacre pour ainsi dire le doute, l'exigence de sincérité propre au philosophe ; qui va au-devant de toute la souffrance morale provoquée par la contemplation lucide de la nature, souffrance dont Guyau fait en quelque sorte l'apologie¹⁰⁴⁹ ; comment cette hypothèse, disions-nous, pourrait-elle ne pas être celle de la métaphysique de l'avenir ?

À plusieurs reprises dans son œuvre, Guyau fait explicitement sienne cette doctrine de l'indifférence. Ainsi écrit-il, dans les *Vers d'un philosophe*, que la nature sans Dieu est caractérisée par son *innocence*, et par sa *surdité morale* ; thèmes qui évoquent l'idée d'une indifférence de la nature à nos maux physiques et moraux¹⁰⁵⁰. Dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* également, Guyau semble reprendre à son compte une idée capitale de l'indifférence de la nature, à savoir *l'amoralité* de la nature¹⁰⁵¹. Dans *L'irréligion*

¹⁰⁴⁸ « L'effort universel ne ressemble guère à un travail régulier, ayant son but ; il y a longtemps qu'Héraclite l'a comparé à un jeu ; - ce jeu, c'est celui de la bascule, qui provoque si bien les éclats de rire des enfants. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 44.

Guyau se réfère ici au fragment 52 d'Héraclite, que Pierre Hadot traduit ainsi : « L'*Aïon* est un enfant qui joue aux dés », *Le voile d'Isis*, page 32, et où *Aïon* peut désigner aussi bien le temps de la vie, le temps cosmique que le destin.

¹⁰⁴⁹ « Le vrai, je sais, fait souffrir ;
Voir, c'est peut-être mourir ;
N'importe ! ô mon œil, regarde ! »

Vers d'un philosophe, La douce mort, page 44.

¹⁰⁵⁰ « Supprimer Dieu, serait-ce amoindrir l'univers ?
Les cieux sont-ils moins doux pour qui les croit déserts ?
Si les astres, traçant en l'air leur courbe immense,
M'emportent au hasard dans l'espace inconnu,
Si j'ignore où je vais et d'où je suis venu,
Si je souffre et meurs seul, du moins dans ma souffrance
Je me dis : - Nul ne sait, nul n'a voulu mes maux ;
S'il est des malheureux, il n'est pas de bourreaux,
Et c'est innocemment que la nature tue.
Je vous absous, soleil, espaces, ciel profond,
Étoiles qui glissez, palpitant dans la nue ! ...
Ces grands êtres muets ne savent ce qu'ils font. »

Vers d'un philosophe, Question, pages 65-66.

¹⁰⁵¹ « Pour mieux dire, les lois de la nature, comme telles, sont immorales, ou, si l'on veut, a-morales, précisément parce qu'elles sont nécessaires ; elles sont d'autant moins *saintes* et *sacrées*, elles ont d'autant moins de *sanction* véritable, qu'elles sont en fait plus inviolables. L'homme n'y voit qu'une entrave mobile qu'il tâche de reculer. Toutes ses audaces contre la

de l'avenir, encore, Guyau se réfère aussi à cette même hypothèse comme à une idée positive¹⁰⁵².

L'indifférence de la nature semblerait donc exprimer non seulement une position métaphysique – mais la position métaphysique de Guyau lui-même. Notons de plus que, dans l'*Esquisse*, en présentant cette doctrine, Guyau n'invoque, pour tout philosophe illustrant cette thèse, que le seul Héraclite, comme si cette hypothèse métaphysique ancestrale attendait l'auteur moderne qui la réactualiserait. L'indifférence de la nature est ainsi une invention intellectuelle de notre auteur ; et il semblerait logique de penser qu'il n'a pas créé une théorie originale pour la mettre ensuite de côté – étant donnée qu'il ne la réfute pas.

Recul de Guyau devant sa propre hypothèse.

Pourtant, étonnamment, Guyau ne souscrit pas à l'hypothèse la plus probable, qu'il a créée lui-même.

Dans le dernier paragraphe du chapitre, qui fait office de conclusion, il met à égalité les trois hypothèses métaphysiques¹⁰⁵³ (optimisme, pessimisme et indifférence de la nature), et semble déduire le caractère inconnaissable de la nature d'une espèce d'indécidabilité entre ces trois dogmes¹⁰⁵⁴. Pourtant, tout l'enjeu du chapitre a été de présenter les objections graves auxquelles s'exposent optimisme et pessimisme, tout en montrant les raisons qui font de l'indifférence de la nature la seule hypothèse métaphysique compatible avec les données scientifiques. Pourquoi ne s'en tiendrait-on pas à la thèse de l'indifférence de la nature, qui n'a pas été réfutée ? Il y a de quoi être étonné : car entre une nature bonne, mauvaise ou indifférente, la raison nous enjoint, de toute évidence, à préférer la dernière.

De plus, la manière dont Guyau présente ce dogme métaphysique suggère qu'il n'y adhère pas en son for intérieur. Bien qu'il n'y oppose aucun argument rationnel, il ne cesse d'associer cette hypothèse à des affects tristes¹⁰⁵⁵ : « il n'y a peut-être rien qui offre à l'œil et à la pensée une représentation plus complète et plus attristante du monde que l'océan ».

nature ne sont que des expériences heureuses ou malheureuses, et le résultat de ces expériences a une valeur scientifique, nullement morale », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 163.

¹⁰⁵² « Au fond le véritable dieu adoré par le christianisme, c'est Jésus, c'est-à-dire une providence médiatrice chargée de réparer la dureté des lois naturelles, une providence qui ne donne rien que le bien et le bonheur, tandis que la nature distribue les biens et les maux avec une pleine indifférence. », *L'irrégion de l'avenir*, page 61.

¹⁰⁵³ « Entre les trois hypothèses d'une nature bonne, d'une nature mauvaise et d'une nature indifférente, comment choisir et décider ? », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 48.

¹⁰⁵⁴ « C'est une chimère que de donner pour but à l'homme : conforme-toi à la nature. Cette nature, nous ne savons pas ce qu'elle est. Kant a donc eu raison de dire qu'il ne faut pas demander à la métaphysique dogmatique une loi certaine de conduite. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 48.

¹⁰⁵⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 45 : « il n'y a peut-être rien qui offre à l'œil et à la pensée une représentation plus complète et plus attristante du monde que l'océan [...] On dirait parfois que la mer est animée, qu'elle palpète et respire, que c'est un cœur immense dont on voit le soulèvement puissant et tumultueux ; mais ce qui en elle

Enfin, adhérer au dogme de l'indifférence de la nature, n'est-ce pas, en quelque façon, proscrire toute forme d'hypothèses métaphysiques – *a fortiori* celles qui mettent en avant une logique passionnelle, à la logique du cœur ? Mais précisément, cette mise entre parenthèses des affects, Guyau la considère comme problématique sur le plan moral. L'œil, paradigme du savoir, de la science, doit être ouvert¹⁰⁵⁶ ; mais il doit aussi, paradoxalement, être fermé de temps à autre. Évoquant la figure du sage Spinoza, porté à l'omniscience, il se pose la question de savoir si l'excès de raison ne risque pas de nuire au cœur :

« Celui qui comprend tout et n'accuse personne,
Celui qui ne hait point, pourra-t-il bien aimer ?
L'amour, comme la haine, échappe à qui raisonne ;
L'amour craint la clarté : pour que le cœur se donne,
Qui sait si l'œil ne doit pas se fermer ? »¹⁰⁵⁷

La tension entre le cœur et la raison est donc au centre de la doctrine de Guyau ; car le problème de Spinoza est désormais le sien : connaître la nature, son amoralité, n'est-ce pas se rendre indifférent au bien et au mal ? Mais, à l'inverse, être moral ne suppose-t-il pas une certaine dose d'ignorance, d'aveuglement volontaire – de manière à activer le cœur ? Peut-on moraliser, par des hypothèses métaphysiques, sans s'illusionner – sachant que le dernier mot rationnel de la métaphysique de la nature est l'*indifférence* ? Si faire de la métaphysique, c'est feindre une hypothèse, il se pourrait bien que nous soyons condamnés à faire *comme si*. Or, Guyau va proposer (nous anticipons ici la construction théorique de notre auteur) un nombre important d'hypothèses métaphysiques, considérées comme possibles et compatibles avec la science. Mais la vérité est que cette recherche des hypothèses métaphysiques ne peut être conciliée avec le *dogme* métaphysique de l'indifférence de la nature – qui exclut, en raison de son caractère dogmatique, les autres hypothèses, dérivées pour la plupart, nous le verrons, de l'optimisme métaphysique. Si donc Guyau s'autorise des hypothèses métaphysiques par-delà la thèse de l'indifférence de la nature, c'est qu'il n'en adopte pas le fond.

Il nous semble qu'il y a là une tension dans la pensée de Guyau. Pourquoi exposer une thèse de manière aussi efficace, de façon aussi brillante même – pour finalement lui préférer

désespère, c'est que tout cet effort, toute cette vie ardente est dépense en pure perte ; ce cœur de la terre bat sans espoir » ; etc.

¹⁰⁵⁶ *Vers d'un philosophe, La douce mort*, page 44

« Le vrai, je sais, fait souffrir :

Voir, c'est peut-être mourir.

Qu'importe ? ô mon œil, regarde ! »

¹⁰⁵⁷ *Vers d'un philosophe, Spinoza*, page 194.

des hypothèses *moins rationnelles* ? Guyau ne recule-t-il pas devant sa propre théorie ? Il nous semble que la radicalité de l'hypothèse de l'indifférence de la nature sera mise entre parenthèses par notre auteur – comme si, eût dit Nietzsche, le philosophe lavallois n'avait pas eu le courage de ce qu'il savait¹⁰⁵⁸. Dans la structure argumentative du discours guyalcien, « l'indifférence de la nature » constitue un jalon logique qui permet de passer de la considération de la nature *objective* dans la recherche d'une production métaphysique de l'obligation à une perspective *subjective*. Si Guyau expose cette thèse, celle-ci est si captivante et moralement problématique que notre auteur est amené à un acte philosophique que nous interprétons comme un *recul* : à savoir, recourir à d'autres hypothèses métaphysiques pour tenter de donner une *épaisseur affective à la morale*.

En réalité, nous pensons que Guyau a une bonne raison de ne pas donner trop de crédit à la thèse de l'indifférence de la nature, même présentée sous forme de dogme : elle est *incompatible* avec son système philosophique, lequel consiste à fonder la morale sur un principe naturel. On pourrait donc fort bien terminer ici la lecture de l'*Esquisse* et considérer désormais la morale comme un *problème* – il nous semble qu'ici plus que partout ailleurs dans l'œuvre de Guyau, la philosophie de Nietzsche se profile sous la plume de notre auteur. Aslan avait déjà repéré cette difficulté lorsqu'il écrivait :

« Si l'indifférence de la nature est l'hypothèse la plus probable, et si l'hypothèse métaphysique influe sur la conduite de l'homme – la morale ne sera-t-elle pas compromise, non seulement dans sa partie hypothétique, mais encore dans sa partie positive fondée sur le principe de la vie ? – Il aurait fallu expliquer comment, la nature étant indifférente à la moralité, la vie humaine évolue cependant vers la moralité. »¹⁰⁵⁹

L'indifférence de la nature est-elle une hypothèse nietzschéenne ?

Est-on autorisé à percevoir dans cette hypothèse de l'indifférence de la nature, présentée par Guyau sans être pleinement adoptée par lui (ou alors avec les réserves énoncées ci-dessus) les positions de Nietzsche ? On sait que Nietzsche a lu avec beaucoup d'attention ces pages de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* ; qu'il les a annotées enfin¹⁰⁶⁰. Il nous semble que la discussion de cette hypothèse est le lieu privilégié d'une rencontre entre Guyau et Nietzsche – rencontre qui, rappelons-le, n'eut lieu nulle part ailleurs que dans les annotations de Nietzsche sur son exemplaire de l'*Esquisse*.

¹⁰⁵⁸ Nietzsche, *Crépuscule des idoles, Maximes et flèches*, §2.

¹⁰⁵⁹ Aslan, *La morale selon Guyau*, page 78.

¹⁰⁶⁰ Nous nous référons ici à Alfred Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, Livre troisième, « Les jugements de Nietzsche sur Guyau, d'après des documents inédits. » – sans, toutefois, nous en remettre à son jugement concernant sa compréhension de la pensée de Nietzsche, sur laquelle il commet d'importants contre-sens (il fait de l'auteur du *Crépuscule des idoles* un religieux ; par exemple au début du livre II de son livre où Fouillée écrit : « cet athée qui se croit décide à une religion »).

En premier lieu, il est remarquable que Guyau rapporte la thèse de l'indifférence de la nature, et plus précisément l'ordre du monde comparable à un jeu, à Héraclite¹⁰⁶¹ – Héraclite qui est, notons-le bien, le *seul* philosophe auquel Guyau fasse référence dans le cadre de cette hypothèse. Or, on sait que Nietzsche, généralement difficile voire incommode lorsqu'il s'agit de trouver une ascendance spirituelle à sa propre pensée, n'hésite pas à se réclamer du philosophe d'Éphèse – en témoigne le bel hommage à Héraclite dans le *Crépuscule des idoles*¹⁰⁶².

Cette première parenté présentée, venons-en aux thèses proprement dites : l'indifférence de la nature propose-t-elle un autre but que celui de *déshumaniser la nature*, de la dépouiller de tous les affects humains trop humains dont l'affublent optimisme et pessimisme, de la laver de tout reproche – puisqu'elle est, justement, amoral ? Or, déshumaniser la nature, l'amoraliser, tel est précisément l'objet de Nietzsche au §109 du *Gai Savoir* :

« Mais [comment] aurions[-nous] le droit de blâmer ou louer le tout ! Gardons-nous de lui attribuer insensibilité ou déraison ou leurs contraires : il n'est ni parfait, ni beau, ni noble, et ne veut rien devenir de tout cela, il ne cherche absolument pas à imiter l'homme ! Il n'est nullement concerné par aucun de nos jugements esthétiques et moraux ! [...] Quand donc toutes ces ombres de Dieu cesseront-elles de nous assombrir ? Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature ? »¹⁰⁶³

On sait aussi que cette entreprise de déshumanisation a comme visée, chez Nietzsche, d'*innocenter le devenir*¹⁰⁶⁴, thématique qui est liée chez lui à la figure de l'enfance et au jeu de la création. C'est là que nous retrouvons la pensée profonde d'Héraclite, citée par Guyau au sujet de l'indifférence, sur le jeu du monde qui provoque les éclats de rire des enfants, ce jeu gratuit qui joue avec indifférence avec la vie et la mort : « [l'océan, image de la nature] ne donne pas la vie, il la contient ; ou plutôt il la donne et la retire avec la même indifférence »¹⁰⁶⁵.

¹⁰⁶¹ « L'effort universel ne ressemble guère à un travail régulier, ayant son but ; il y a longtemps qu'Héraclite l'a comparé à un jeu ; - ce jeu, c'est celui de la bascule, qui provoque si bien les éclats de rire des enfants. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 44.

¹⁰⁶² Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, La « raison » en philosophie, §2, page 138, « Je mets à part, avec un grand respect, le nom d'Héraclite. [...] Héraclite conservera éternellement raison sur ce point que l'être est une fiction vide. Le monde "apparent" est le seul : le "vrai monde" n'est qu'ajouté par mensonge... »

¹⁰⁶³ Nietzsche, *Le gai savoir*, §109, pages 162-163.

¹⁰⁶⁴ Cette belle expression apparaît dans le *Crépuscule des idoles*, *Les quatre grandes erreurs*, §8, page 160, dans un contexte qui exprime bien l'entreprise de démystification que doit entreprendre le philosophe : « Que nul ne soit plus rendu responsable, que l'on n'ait plus le droit de ramener le mode d'être à une *causa prima*, que le monde ne soit plus une unité ni comme *sensorium*, ni comme "esprit", c'est cela seul qui est la grande libération, - c'est par cela seul qu'est restaurée l'innocence du devenir... »

¹⁰⁶⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 47.

L'interprétation que Pierre Hadot donne de l'aphorisme d'Héraclite, *phusis kruptesthai philei*, et qu'on peut traduire « ce qui fait apparaître aime, tend à faire disparaître » ou « ce qui apparaît tend à disparaître »¹⁰⁶⁶, confirme cette identité amoral des contraires : la pensée d'Héraclite exprime « l'étonnement devant le mystère de la métamorphose, de l'identité profonde de la vie et de la mort »¹⁰⁶⁷. Le réel est traversé par la contradiction ; le devenir s'écoule, tel un fleuve, insensible à nos catégories et à nos aspirations. Montaigne, cet auteur que Nietzsche plaçait plus haut encore que Schopenhauer en matière de probité¹⁰⁶⁸, écrivait ainsi, magnifiquement :

« Et si, de fortune, vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ni plus ni moins que qui voudrait empoigner l'eau : car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra ce qu'il voulait tenir et empoigner »¹⁰⁶⁹

Cette pensée de l'indifférence de la nature, nous la retrouvons également chez Guyau, dans ce beau vers du poème *Question* :

« Et c'est innocemment que la nature tue. »¹⁰⁷⁰

De manière très conséquente, Nietzsche relie l'idée d'innocence à celle de l'enfant et du jeu¹⁰⁷¹ – alors que Guyau, nous l'avons vu, tend à considérer l'enfance dans une optique évolutionniste (comme un état primitif de la pensée et du vouloir), et le jeu, dans une perspective toute kantienne, comme absolument opposé à ce qui est sérieux¹⁰⁷². Cet écart entre l'indifférence de la nature, qui fait de l'existence un jeu, et les propres thèses de Guyau, favorables au sérieux, à la valorisation du travail comme arrachement à la simple logique du

¹⁰⁶⁶ Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, page 32.

¹⁰⁶⁷ Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, page 32.

¹⁰⁶⁸ Nietzsche, *Troisième considération inactuelle*, Schopenhauer éducateur, §2.

¹⁰⁶⁹ Montaigne, *Essais*, II, 12.

¹⁰⁷⁰ *Vers d'un philosophe*, *Question*, page 66.

¹⁰⁷¹ Dans *Ecce homo*, *Pourquoi je suis si malin*, §10, page 90, Nietzsche écrit ainsi « Je ne connais pas d'autre manière d'avoir commerce avec les grandes tâches que le jeu : c'est, pour indiquer la grandeur, une condition essentielle. La moindre contrainte, la mine sinistre, une quelconque dureté de ton dans la voix, autant d'objections contre un homme, *a fortiori* contre son œuvre ! »

¹⁰⁷² Outre les analyses déjà présentées dans *La morale d'Épicure*, on trouve dans *Éducation et hérédité* des analyses sur le jeu qui vont dans le même sens.

Ainsi, par exemple : « Est-ce que la vie est un jeu ? Kant a eu raison de dire : "C'est une chose funeste d'habituer l'enfant à tout regarder comme un jeu... Il est d'une haute importance d'apprendre aux enfants à travailler : l'homme est le seul animal qui soit dans la nécessité de le faire." [...] La vie n'est autre chose qu'un travail et une soumission à des règles ; ne la représentez pas aux enfants comme un jeu de boules ou de quilles : ce serait les démoraliser et, au lieu de faire des hommes, préparer à la société de grands enfants. Celui qui ne sait que jouer et juge tout d'après son plaisir est un égoïste et un paresseux. », *Éducation et hérédité*, pages 119-120.

plaisir, tend à conforter l'idée selon laquelle notre auteur n'adhère pas lui-même à cette hypothèse de l'indifférence de la nature, dont le risque est bien la démoralisation.

De manière toute aussi fondamentale, le *scepticisme* moral est l'une des conséquences les plus remarquables de l'hypothèse de l'indifférence de la nature. Guyau avait parfaitement conscience de la radicalité de cette thèse, et il écrit que, dans le cadre de cette hypothèse métaphysique, « il y aurait coïncidence de ce que nous appelons la volonté immorale chez l'homme avec la volonté normale de tous les êtres. Ce serait peut-être là le scepticisme moral le plus profond »¹⁰⁷³. Or, ce scepticisme n'a pas échappé à Nietzsche : on sait que l'auteur de *L'Antéchrist* n'hésite pas à faire l'éloge des sceptiques, « le seul type convenable dans l'histoire de la philosophie »¹⁰⁷⁴ - il va jusqu'à définir son porte-parole, Zarathoustra comme un sceptique¹⁰⁷⁵. On comprend par voie de conséquence pourquoi Nietzsche n'est pas resté insensible au scepticisme de l'indifférence de la nature et même qu'il s'y soit reconnu : Fouillée nous apprend que, devant ce passage, Nietzsche écrivit : « moi »¹⁰⁷⁶.

Notons d'ailleurs que l'attribution de la qualité de *sceptique* à cette hypothèse métaphysique demeure problématique, dans la mesure où Guyau énonce l'indifférence de la nature comme un *dogme* ; or, le scepticisme ne saurait être aisément assimilé à un dogme, surtout lorsqu'il énonce des propositions négatives (la nature *n'est pas* morale), et encore moins lorsqu'il s'appuie sur les données scientifiques (rappelons que de manière significative, Guyau présente cette hypothèse comme étant « la plus probable dans l'état actuel des sciences »).

On peut repérer encore une similitude saisissante avec l'image de l'indifférence de la nature qu'en donne Guyau, celle de l'océan. Notre auteur la décrit ainsi :

« Il n'y a peut-être rien qui offre à l'œil et à la pensée une représentation plus complète et plus attristante du monde que l'océan. C'est d'abord l'image de la force dans ce qu'elle a de plus farouche et de plus indompté ; c'est un déploiement, un luxe de puissance dont rien autre chose ne peut donner l'idée ; et cela vit, s'agite, se tourmente éternellement sans but. »¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 45.

¹⁰⁷⁴ Nietzsche, *L'Antéchrist*, §12, traduction modifiée.

¹⁰⁷⁵ Nietzsche, *L'Antéchrist*, §54, page 116 : « Qu'on ne s'y laisse pas tromper : les grands esprits sont des sceptiques. Zarathoustra est un sceptique. La force, la *liberté* issue de la puissance et du surplus de puissance de l'esprit se *prouve* par le scepticisme. »

¹⁰⁷⁶ Citant Guyau, Fouillée écrit, au livre III de *Nietzsche et l'immoralisme* : « "L'égoïsme serait alors la loi essentielle et universelle de la nature. En d'autres termes, il y aurait coïncidence de ce que nous appelons la volonté immorale chez l'homme avec la volonté normale de tous les êtres. Ce serait peut-être là le scepticisme moral le plus profond." Les traits qui soulignent ces mots sont de Nietzsche, et ce dernier, se reconnaissant ici lui-même, écrit en marge : moi. »

¹⁰⁷⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 45.

Deux éléments nous semblent déterminants dans cette image. Le premier est relatif à l'absence de but, de fin déterminée dans la nature – idée que l'on retrouve chez Nietzsche¹⁰⁷⁸. Mais c'est surtout la description de la nature en termes de force, de puissance qui évoque la thèse célèbre de la volonté de puissance nietzschéenne – d'autant que cette représentation de la puissance amoralisée de l'océan s'insère dans des considérations sur la lutte¹⁰⁷⁹, sur la guerre¹⁰⁸⁰ constitutive pour ainsi dire de la nature. L'écho de ces notions dans la philosophie de Nietzsche est évident ; et s'il n'est pas question d'opérer un rapprochement sur l'assise d'une similitude de mots (en l'occurrence, le terme de « puissance »), il nous semble qu'il y a là bien une concordance *d'idées* – attestée par Nietzsche lui-même¹⁰⁸¹.

Dans un fragment posthume d'été 1885, qui coïncide avec sa découverte de l'œuvre de Guyau, Nietzsche écrit ce texte qui rappelle ce que l'auteur de l'*Esquisse* appelle « l'indifférence de la nature » non seulement par les thèses et les arguments, mais par les images mêmes :

« Et savez-vous bien ce qu'est “le monde” pour moi ? Voulez-vous que je vous le montre dans mon miroir ? Ce monde : un monstre de force, sans commencement ni fin ; une somme fixe de force, dure comme l'airain, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne s'use pas mais se transforme, dont la totalité est une grandeur invariable, une économie où il n'y a ni dépenses ni pertes, mais pas d'accroissement non plus ni de bénéfices ; enfermé dans le « néant » qui en est la limite, sans rien de flottant, sans gaspillage, sans rien d'infiniment étendu, mais incrusté comme une forme définie dans un espace défini et non dans un espace qui comprendrait du “vide” ; une force partout présente, un et multiple comme un jeu de forces et d'ondes de force, s'accumulant sur un point si elles diminuent sur un autre ; une mer de forces en tempête et en flux perpétuel, éternellement en train de changer, éternellement en train de refluer, avec de gigantesques années au retour régulier, un flux et un reflux de ses formes, allant des plus simples aux plus complexes, des plus calmes, des plus fixes, des plus froides aux plus ardentes, aux plus violentes, aux plus contradictoires, pour revenir ensuite de la multiplicité à la simplicité, du jeu des contrastes au besoin d'harmonie, affirmant encore son être dans cette régularité des cycles et des années, se glorifiant dans la sainteté de ce qui doit éternellement revenir, comme un devenir qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude — : voilà mon univers dionysiaque qui se crée et se détruit éternellement lui-même, ce monde mystérieux des voluptés doubles, voilà mon par-delà bien et mal, sans but, à moins que le bonheur d'avoir accompli le cycle ne soit un but, sans vouloir, à moins qu'un anneau n'ait la bonne volonté de tourner éternellement sur soi-même — voulez-vous un nom pour cet univers ? Une solution pour toutes ses énigmes ? une lumière même pour vous, les plus ténébreux, les plus secrets, les plus forts, les

¹⁰⁷⁸ Par exemple dans ce fameux §109 du *Gai savoir*, pages 161-162 : « Gardons-nous déjà de croire que le tout est une machine ; il n'est certainement pas été construit pour atteindre un but, nous lui faisons bien trop d'honneur en lui appliquant le terme de “machine”. » ; ou encore le §8 du chapitre *Les quatre grandes erreurs* du *Crépuscule des idoles*, pages 159-160 : « C'est nous qui avons inventé le concept de “but” : dans la réalité, le but est absent... »

¹⁰⁷⁹ « Au fond du mécanisme universel, on peut supposer une sorte d'atomisme moral, la mise en lutte d'une infinité d'égoïsmes », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 44.

¹⁰⁸⁰ « Qu'importe au tout, qu'importe au profond océan ces peuples que promènent au hasard ses flots amers ? Lui-même nous donne le spectacle d'une guerre, d'une lutte sans trêve : ses lames qui se brisent et dont la plus forte recouvre et entraîne la plus faible, nous représentant en raccourci l'histoire des mondes, l'histoire de la terre et de l'humanité. C'est pour ainsi dire l'univers devenu transparent aux yeux. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 47.

¹⁰⁸¹ Fouillée rapporte que Nietzsche écrit « moi » devant ce magnifique paragraphe : « la nature en son ensemble n'est pas forcée d'être féconde ; elle est le grand équilibre de la vie et de la mort (c'est Nietzsche qui souligne). Peut-être sa plus haute poésie vient-elle de sa superbe stérilité. L'Océan, lui, ne travaille pas, ne produit pas, il s'agite ; il ne donne pas la vie, il la contient ; ou plutôt il la donne et la retire avec la même indifférence. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 47.

plus intrépides de tous les esprits ? — Ce monde, c'est le monde de la volonté de puissance — et nul autre ! Et vous-mêmes, vous êtes aussi cette volonté de puissance — et rien d'autre ! »¹⁰⁸²

On trouve de nombreuses correspondances entre ce texte de Nietzsche et l'hypothèse de l'indifférence de la nature proposée par Guyau :

- Le monde est pensé comme immensité et comme force.
- Cette force se démultiplie en jeu de forces (Guyau parlait de « la mise en lutte d'une infinité d'égoïsmes »), dont l'image la plus fidèle est pour le philosophe allemand une « mer [...] en tempête », analogue à cet océan décrit par notre auteur comme « l'image de la force dans ce qu'elle a de plus farouche et de plus indompté ; c'est un déploiement un luxe de puissance dont rien autre chose ne peut donner l'idée ».
- Cet univers se crée et se détruit lui-même (dans l'*Esquisse*, on lit : « il n'y a que ce qui est assez riche pour donner toujours sans mesure [...]. La nature seule est assez infatigable pour être éternelle. »), sans finalité extérieure (Guyau écrivait : « le grand tout [...] n'a aucune direction morale. Absence de fin, *amoralité* complète de la nature, neutralité du mécanisme universel »), avec la même innocence que celle de l'enfant.

Il y a ici une convergence admirable, qui n'est pas accidentelle, ou simplement terminologique, mais qui porte sur le fond d'une nature comprise comme lutte, comme déchainement d'une puissance brute, amoral, sans but déterminé, qu'on trouve adoptée par Nietzsche et génialement préfigurée chez Guyau.

Néanmoins, il y a lieu, selon nous, de souligner au moins une divergence fondamentale entre les thèses de Nietzsche et l'hypothèse de l'indifférence de la nature chez Guyau. Ce dernier décrit cette hypothèse en termes affectifs négatifs, exprimant par là le caractère déprimant de l'indifférence de la nature – alors que Nietzsche tend au contraire à se réjouir de cette surabondance, de ce surplus de puissance qu'il interprète comme un tonifiant. C'est là même ce que l'auteur de la *Naissance de la tragédie* appelle le dionysiaque¹⁰⁸³,

¹⁰⁸² Friedrich Nietzsche, *Fragments Posthumes* XI 38 [12] (juin-juillet 1885), tr. Michel Haar et Marc B. de Launay, pages 343-344.

¹⁰⁸³ Nietzsche, *Le gai savoir*, §370, page 335 : « L'aspiration à la *destruction*, au changement, au devenir peut être l'expression de la force surabondante, grosse d'avenir (mon *terminus* pour la désigner est, comme on le sait, le terme de "dionysiaque") [...] »

l'affirmation de la vie devant le problème même de l'existence¹⁰⁸⁴. C'est ce qu'indique, dans le fragment posthume de Nietzsche que nous venons de citer, la référence à l'*éternel retour*, comme épreuve triomphale de l'existence (« se glorifiant dans la sainteté de ce qui doit éternellement revenir, comme un devenir qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude »), et comme inscrite dans le cœur de l'univers lui-même (« univers dionysiaque »). C'est que Nietzsche a le souci, que ne connaît pas Guyau, de laver l'existence de toute objection pessimiste ; et de promouvoir une affirmation inconditionnée. Ce dernier élément, entre autres, ajoute une saveur particulière à la philosophie de Nietzsche, qui ne saurait donc être réduite à cette hypothèse fascinante de l'indifférence de la nature.

Telle nous paraît être, en définitive, la nature des rapports entre l'hypothèse de l'indifférence de la nature et la philosophie de Nietzsche : les concordances thématiques sont nombreuses, voire saisissantes – elles sont encore attestées par Nietzsche lui-même. On pourrait dire, à cet égard, que Guyau a développé par cette hypothèse une pensée radicale, nietzschéenne même (pour autant qu'on ne rentre pas dans le détail de la philosophie de l'auteur de *La naissance de la tragédie*) – mais dont il n'a pas mesuré toute la puissance argumentative. Guyau a tendance à sous-interpréter cette hypothèse, pour n'en faire que l'ultime possibilité conséquente du naturalisme métaphysique. Mais est-il bien vrai pourtant que cette nature, indifférente au bien et au mal, débordant de puissance et de force, de création et de destruction, ne puisse fournir le matériau amoral d'un nouveau type de morale ? N'y a-t-il pas une enquête d'un genre nouveau qui peut être initiée sur la base même de cette indifférence de la nature à l'égard de la morale ? Ici, Guyau nous paraît trop occupé à intégrer l'indifférence dans le canevas logique de son enquête, sans oser suivre l'hypothèse jusqu'à son terme. Ce terme existe néanmoins, la philosophie de Nietzsche nous l'indique – et s'il y a loin de l'indifférence de la nature à la pensée de la volonté de puissance, il y a là un champ de possibles que Guyau referme après l'avoir pourtant ouvert.

Bref, notre auteur nous paraît reculer devant l'abîme d'une nature amoralité – il nous paraît manquer de *radicalité*.

¹⁰⁸⁴ Nietzsche, *Crépuscule des idoles, Ce que je dois aux anciens*, §5, page 223 : « Le dire oui à la vie jusque dans ses problèmes les plus singuliers et les plus durs ; la volonté de vie se réjouissant en *sacrifiant* ses types suprêmes à sa propre inépuisabilité – c'est *cela* que j'ai appelé dionysiaque, c'est en *cela* que j'ai deviné un pont conduisant à la psychologie du poète tragique. *Non pas* pour se libérer de la terreur et de la pitié, non pas pour se purger d'un affect dangereux en le faisant se décharger violemment [...] mais pour au contraire, dépassant la terreur et la pitié, *être soi-même* le plaisir éternel du devenir, - ce plaisir qui englobe encore le *plaisir pris à détruire*... »

Difficulté : l'obligation sera-t-elle déduite ou non de la nature ?

Il demeure une dernière difficulté à explorer dans cette partie assurément dense et brillante de l'*Esquisse*. La conclusion du premier chapitre énonce clairement la conséquence amoral de l'indifférence de la nature : on ne saurait chercher dans la nature le principe d'une obligation absolue.

« C'est une chimère que de donner pour but à l'homme : conforme-toi à la nature. Cette nature, nous ne savons pas ce qu'elle est. »¹⁰⁸⁵

Pourtant, dans la conclusion générale de l'*Esquisse*, Guyau résume les principaux résultats de son enquête et écrit ainsi :

« Écartant par méthode toute *loi* antérieure et supérieure aux faits, conséquemment *a priori* et catégorique, nous avons dû partir des faits mêmes pour en tirer une loi, de la réalité pour en tirer un idéal, de la nature pour en tirer une moralité. »¹⁰⁸⁶

Comprenons : écartant l'*idéalisme*, nous n'avons d'autre choix que de rapporter la morale à un naturalisme – ce qui avait précisément été exclu par Guyau avec l'hypothèse de l'indifférence de la nature. Notre auteur semble donc se contredire : ou bien on ne peut déduire de la nature aucune obligation ; ou bien le naturalisme peut engendrer une morale.

Pour dénouer cette difficulté, il nous faut remarquer que les deux difficultés ne se posent pas au même niveau. Lorsque Guyau entend déduire l'idéal moral de la nature, c'est pour écarter la tentation *idéaliste*, et opter pour une morale naturaliste *immanente*. On ne saurait donc déduire de considérations métaphysiques sur la nature aucune obligation absolue, car on ne peut en percer le mystère – sinon par conjectures. Il est possible, en revanche, de partir des *faits* naturels pour en déduire une tendance morale : c'est ce que propose la science des mœurs. Il y a donc un naturalisme métaphysique, que Guyau répudie comme dogmatisme (y compris chez les penseurs qui se réclament de la science comme Spencer), et un naturalisme scientifique, qui en reste au niveau des faits, et que nous devons suivre – à condition de bien interpréter les faits, ce qui, d'après Guyau, n'a pas encore été le cas. L'essence de la nature ne pouvant être atteint, nous ne pouvons nous tourner que vers la nature que nous connaissons, incarnée dans des cas individuels pour comprendre notre destinée.

¹⁰⁸⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 48.

¹⁰⁸⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 215.

Conclusion du premier chapitre : insuffisance du naturalisme métaphysique.

Résumons-nous. Dans ce premier chapitre de l'Introduction de l'*Esquisse*, le but de Guyau était de montrer que la recherche métaphysique d'une obligation morale déduite de la prétention de connaître l'en-soi de la nature (la nature de la nature, pour ainsi dire) était vouée à l'échec. Qu'est-ce que la nature – et, partant, quelle obligation morale peut-on en tirer ? La perspective de Guyau pour explorer cette question est celle de la morale : la nature est-elle bonne ? Est-elle mauvaise ? Est-elle – ni bonne ni mauvaise, mais indifférente ? Telles sont les trois dogmes (mais qui ne se révèlent être, au final, que des hypothèses) explorés par Guyau, sous la dénomination de l'optimisme, du pessimisme et de l'indifférence de la nature.

Le traitement de ces trois hypothèses n'est pas égal : le pessimisme est intégralement réfuté, ramené à des erreurs d'appréciation psychologiques, ou à un contre-sens biologique. L'optimisme est contesté dans ses grandes lignes, même si Guyau en souligne le caractère éventuellement moralisant : cela ouvre la possibilité d'une réinterprétation positive possible de l'optimisme, et plus précisément de l'immortalité de l'âme, dans le cadre d'une morale non plus dogmatique mais hypothétique. Reste enfin la problématique hypothèse de l'indifférence de la nature, hypothèse qui satisfait le plus la raison, qui paraît irréfutable – et à laquelle pourtant Guyau n'adhère pas. Cette position ne va pourtant pas de soi : elle esquivait le problème du rapport de la morale à l'amoralité de la nature, qui constitue précisément un des enjeux fondateurs de la philosophie nietzschéenne (à savoir que la morale est un *problème*¹⁰⁸⁷).

Guyau considère que la tendance naturaliste, qui consiste à voir dans la nature la source d'un bien objectif, ne saurait constituer un moyen rigoureux d'engendrer une obligation morale. En ce sens, les analyses de Guyau relatives à l'indifférence de la nature condamnent le naturalisme de Spencer, qui prétendait pouvoir déduire un devoir-être du devenir du tout : non seulement, nous n'avons pas accès à ce fond intime de l'univers ; mais tous les indices convergent vers la thèse de son indifférence morale.

Ainsi, on peut dire que Guyau ne commet pas ce que G.E. Moore nomme le « naturalistic fallacy » (ou « sophisme naturaliste » ; à savoir la confusion entre le bien et ses

¹⁰⁸⁷ Tel est le titre de l'important aphorisme 345 du *Gai savoir*, page 288 : « la morale comme problème », dont nous pouvons citer ici un saisissant extrait « Comment se fait-il, maintenant, que je n'aie encore rencontré nul homme, pas même dans les livres, qui se soit comporté en personne à l'égard de la morale, qui ait connu la morale comme problème et ce problème comme *sa* misère, *sa* torture, *sa* volupté, *sa* passion personnelles ? Manifestement, jusqu'à présent, la morale n'a pas été un problème du tout ; mais bien plutôt ce sur quoi précisément on pouvait, après toutes les méfiances, les conflits, les contradictions, tomber mutuellement d'accord, le lieu sacré de la paix, où les penseurs se reposaient aussi d'eux-mêmes, soufflaient, reprenaient vie. Je ne vois personne qui ait osé une *critique* des jugements de valeur moraux ; je ne parviens même pas à trouver de tentatives dues à la curiosité scientifique, à l'imagination corrompue et tentatrice des psychologues et des historiens qui anticipe facilement sur un problème et le saisit au vol sans bien savoir ce qu'elle a saisi là. »

propriétés naturelles inessentiels) – du moins sous la forme qui lui est reprochée dans les *Principia Ethica*. Dans cette première partie de l'*Introduction* de l'*Esquisse*, le naturalisme objectif se trouve répudié ; si bien que, sur ce point précis, même si notre auteur se réclame par ailleurs de la pensée de l'évolution, il est problématique de faire de Guyau un naturaliste de stricte obédience et un disciple de Spencer¹⁰⁸⁸. Si le sens du naturalisme guyalcien demeure à préciser, il n'est pas, contrairement à ce qu'affirme G.E. Moore¹⁰⁸⁹, dans la droite lignée de l'évolutionnisme de Spencer.

Ce premier chapitre nous place par-delà un optimisme et un pessimisme absolus. Il faut donc chercher ailleurs la réponse au problème moral : non plus à l'extérieur de nous, dans la nature objective ; mais à l'intérieur de nous, dans la sphère de la subjectivité. Tel est l'objet du second chapitre de l'introduction de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*.

3.1.2.4 La métaphysique subjective : l'idéalisme moderne.

Le second chapitre de l'introduction est consacré, pour une bonne partie, à l'idéalisme – et plus précisément à cette version de l'idéalisme qui intériorise le problème moral, en le ramenant à la conscience d'être en possession d'un critère d'appréciation absolu en matière morale.

La morale de la certitude pratique.

Nous avons déjà eu l'occasion de présenter la manière dont Guyau comprend et réfute les deux versions modernes de l'idéalisme : l'intuitionnisme et le formalisme kantien.

L'*intuitionnisme* se fonde sur la certitude de la matière de l'action morale. À cette thèse, Guyau oppose, avec les sceptiques et Darwin¹⁰⁹⁰, la relativité avérée du contenu de la morale, qui rend l'intuitionnisme moral inacceptable désormais, « insoutenable dans l'état actuel de la science »¹⁰⁹¹.

¹⁰⁸⁸ G.E. Moore écrivait, *Principia Ethica*, Chapter II: *Naturalistic Ethics*, §29 : « Guyau might almost be called a disciple of Spencer ; he is frankly evolutionistic, and frankly naturalistic » – ce qui est vrai en général, mais ne laisse pas d'être approximatif dans le détail. L'évolutionnisme de Guyau joue parfois contre celui de Spencer (sur la théorie du jeu, par exemple ; sur l'inconnaissable), mais et se présente comme une critique du naturalisme dogmatique (tel que présenté dans l'indifférence de la nature).

¹⁰⁸⁹ G.E. Moore, *Principia Ethica*, Chapter II: *Naturalistic Ethics*, §29, « I may mention that [Guyau] does not seem to think that he differs from Spencer by reason of his naturalism ».

¹⁰⁹⁰ « Le problème posé par Darwin sur la variabilité du devoir ne laisse donc pas que d'être inquiétant pour quiconque admet un bien *absolu, impératif, universel* : – La formule du devoir changerait-elle du tout au tout pour nous, si nous étions des descendants des abeilles ? »

¹⁰⁹¹ « Cette variabilité des objets du devoir prouve l'erreur de toute morale intuitionniste, qui se prétend en possession absolue d'une matière immuable du bien. On peut considérer cette morale, qui fut adoptée autrefois par V. Cousin, les Écossais et les éclectiques, comme insoutenable dans l'état actuel de la science », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 52.

Quant au *formalisme kantien*, Guyau lui reconnaît une pertinence : la théorie de l'impératif catégorique est « psychologiquement exacte et profonde »¹⁰⁹², en tant qu'elle révèle le caractère pré-réflexif de l'obligation¹⁰⁹³, et qu'elle distingue de manière féconde l'intention et la conséquence de l'action¹⁰⁹⁴. Guyau lui-même mobilise cette distinction contre les utilitaires dans la conclusion de *La morale anglaise contemporaine*. Toutefois, notre auteur lui reproche de sous-estimer les conditions sensibles de l'universalité dont l'impératif catégorique est porteur, et ainsi de faire pencher l'analyse morale du côté du mystère¹⁰⁹⁵.

Bref, la raison pure pratique, à supposer qu'elle puisse exister, serait une raison indifférente à toute forme de sensibilité¹⁰⁹⁶ ; le sentiment moral n'est donc pas dû à la forme de la loi morale, mais à sa matière ; or cette matière n'est point universelle. Voilà la difficulté sur laquelle achoppe la morale de la certitude pratique.

La morale de la foi.

Guyau en vient alors à l'étude du néo-kantisme (incarné par Renouvier et Secrétan), pour lequel le devoir est compris non plus comme certitude, mais objet de foi. Cette foi n'est pas religieuse : elle tend au contraire à s'affranchir de toute forme de religiosité, à s'épurer¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 94.

Remarquons à quel point Guyau appréhende la doctrine kantienne d'un point de vue non kantien : on sait en effet que Kant était hostile à la psychologie. Rappelons que dans les paralogismes de la *Critique de la raison pure*, Kant critique le projet d'une psychologie rationnelle, qui entend traiter de l'âme comme une unité absolue du sujet pensant. Dès lors, la seule psychologie possible est empirique, partant essentiellement *a posteriori* et contingente (le seul élément *a priori* est tautologique : « je pense »), et ne saurait constituer une science. En revanche, la morale de l'impératif catégorique prétend à l'universalité, à la nécessité – à l'instar de la logique. Aussi rapporter l'impératif catégorique à la psychologie revient à inverser le projet kantien. Comme le rappelle J. Cavaillès au début de son œuvre *Sur la logique et la théorie de la science*, Vrin, 1997, page 17 : « Recourir à la psychologie est-il dit dans le Cours de logique [de Kant] serait "aussi absurde que tirer la morale de la vie" ». Or, bien loin d'être absurde, le projet de comprendre la morale à partir du mouvement de la vie est bien celui de Guyau.

¹⁰⁹³ « Le Kantisme, lui, a eu ce grand mérite, que ne saurait contester aucune théorie naturaliste, de considérer l'impulsion primitive qui constitue un des éléments essentiels du devoir comme antérieure à tout raisonnement philosophique sur le bien : nulle raison démonstrative ne saurait, en effet, changer tout d'un coup ni la direction ni l'intensité de cette impulsion spontanée. La théorie de l'impératif catégorique est donc psychologiquement exacte et profonde, comme expression d'un fait de conscience », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 94.

¹⁰⁹⁴ « Reste la morale formelle et subjective des kantien, qui n'admet d'absolu que l'impératif et regarde comme secondaire l'idée qu'on se fait de son objet et de son application. Contre une morale de ce genre toute objection tirée des faits semble perdre sa valeur : ne peut-on pas toujours y répondre en distinguant l'intention de l'acte ? Si l'acte est pratiquement nuisible, l'intention a pu être moralement désintéressée, et c'est tout ce que demande la morale de Kant. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 52.

¹⁰⁹⁵ « Il y a aurait donc bien ici mystère ; la projection de la moralité dans le domaine de la sensibilité sous forme de sentiment moral serait sans *pourquoi* possible, et Kant affirme cependant qu'elle est évidente *a priori* [...] La vérité, croyons-nous, est que nous n'apercevons réellement point *a priori* de raison pour joindre un plaisir ou une peine sensibles à une loi qui, par hypothèse, serait supra-sensible et hétérogène à la nature. Le sentiment moral ne peut s'expliquer *rationnellement* et *a priori* », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 53.

¹⁰⁹⁶ « Si la pureté était poussée jusqu'au vide, il en résulterait l'indifférence sensible et intellectuelle, nullement cet état déterminé de l'intelligence et de la sensibilité qu'on appelle l'affirmation d'une loi et le respect d'une loi : il n'y aurait plus rien à quoi pût se prendre notre jugement et notre sentiment. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 56.

¹⁰⁹⁷ « L'irréligion, qui semble dominer de nos jours est donc, à beaucoup d'égards, le triomphe au moins provisoire d'une religion plus digne de ce nom, d'une foi plus pure, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 57.

Si Guyau annonce la mort à venir des religions, la foi morale au devoir semble en constituer le succédané logique :

« Le grand Pan, Dieu-nature, est mort ; Jésus, Dieu-humanité, est mort ; reste le dieu intérieur et idéal, le Devoir, qui est peut-être, lui-aussi, destiné à mourir un jour. »¹⁰⁹⁸

Cette morale de la foi au devoir peut-elle fonder une obligation ? Pour le déterminer, Guyau éprouve cette doctrine en étudiant les trois arguments qui permettent de la soutenir.

En premier lieu, la foi morale serait en mesure d'affirmer des propositions dont la preuve positive est problématique. Pourtant, Guyau repère un préjugé dans cette doctrine : celui de croire que les impulsions morales (le devoir) sont d'un autre ordre que les impulsions naturelles¹⁰⁹⁹. Or « l'évidence intérieure ne prouve rien »¹¹⁰⁰ – argument fort, qui aura l'approbation de Nietzsche : il ne suffit pas de croire pouvoir se déterminer indépendamment de tout motif sensible pour que ce soit le cas.

En second lieu, la foi morale serait moralement supérieure à toute autre foi – ou à l'absence de foi. Il y aurait donc un devoir de croire au devoir. Mais il s'agit pour notre auteur d'un truisme ou d'un diallèle¹¹⁰¹, qui présuppose ce qu'il faut démontrer¹¹⁰² et qu'un simple doute pourrait dissoudre¹¹⁰³ : « doute oblige, si l'on peut dire que foi oblige »¹¹⁰⁴.

En troisième lieu, la foi morale serait légitimée par ses effets sociaux : « je crois au devoir parce que sans le devoir la société ne saurait subsister »¹¹⁰⁵. Mais l'argument est, d'après Guyau, extérieur à la question morale elle-même, et présuppose un certain scepticisme quant à la valeur intrinsèque de la foi qu'il faut dépasser par un scepticisme plus radical¹¹⁰⁶. Or, « une nécessité intérieure peut être une illusion nécessaire »¹¹⁰⁷, et la foi

¹⁰⁹⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 58.

¹⁰⁹⁹ « Tout le système [des néo-kantiens] repose aussi sur un simple fait de sens commun, sur la simple croyance que l'impulsion appelée *devoir* est d'un autre ordre que toutes les impulsions naturelles », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 60.

¹¹⁰⁰ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 60.

¹¹⁰¹ « Quant au “devoir de croire au devoir”, c'est une pure tautologie ou un cercle vicieux », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 61.

¹¹⁰² « Le devoir de croire n'existe donc que pour ceux qui croient déjà : en d'autres termes la foi, lorsqu'elle est donnée, donne elle-même, comme toute habitude puissante et enracinée, le sentiment d'obligation qui semble y être attaché ; mais l'obligation ne précède pas la foi, ne la commande pas, du moins rationnellement parlant. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 62.

¹¹⁰³ « Un simple doute suffirait pour délier d'une obligation qui ne proviendrait que de la foi. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 62.

¹¹⁰⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 62.

¹¹⁰⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 62-63.

¹¹⁰⁶ « Ce demi-scepticisme de la foi appelle et justifie les objections d'un scepticisme plus complet et plus logique. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 63.

¹¹⁰⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 63.

morale pourrait être ramenée à un « système d'erreurs utiles »¹¹⁰⁸. On peut à bon droit se demander si celui qui se trompe et s'illusionne volontairement agit encore de manière morale, quand bien même les conséquences de ses actions seraient bénéfiques. Le dogmatisme n'est-il pas dans son fond immoral¹¹⁰⁹ ? La foi morale s'en tient à une affirmation catégorique et bornée qui simplifie abusivement la difficulté en délassant l'intelligence¹¹¹⁰ - étrange morale que celle qui se fonde sur l'inertie de l'esprit !

Ces trois arguments néo-criticistes reposent tous sur un même postulat : ce n'est pas seulement la consistance logique qui décide de la validité des propositions morales, mais leur moralité même. « Le bien est un critérium de vérité objective »¹¹¹¹. Mais Guyau réplique à bon droit qu'il ne suffit pas d'agir de manière désintéressée dans un but pour que cette cause soit *vraie*. Si l'affirmation en situation incertaine est parfois nécessaire, ce n'est jamais qu'à titre provisoire, hypothétique. Autrement dit, un sacrifice ne constitue pas un argument en faveur de ce pour quoi on se sacrifie. Aussi Nietzsche n'écrira pas « bravo » sans raison devant ce beau texte :

« Mais, dira-t-on, s'il est irrationnel d'affirmer dans sa pensée comme vrai ce qui est douteux, il faut bien pourtant l'affirmer parfois dans l'action. – Soit, mais c'est toujours une situation provisoire et une affirmation conditionnelle : je fais cela, - *en supposant* que ce soit mon devoir, que j'aie même un devoir absolu. Mille actions de ce genre ne peuvent pas établir une vérité. La foule des martyrs a fait triompher le christianisme, un petit raisonnement peut suffire à le renverser. Comme l'humanité y gagnerait d'ailleurs, si tous les dévouements étaient en vue de la science et non de la foi, si on mourait non pour défendre une croyance, mais pour découvrir une vérité, quelque minime qu'elle fût. Ainsi firent Empédocle et Pline, et de nos jours tant de savants, de médecins, d'explorateurs ; que d'existences jadis perdues pour affirmer des objets de foi fausse, qui auraient pu être utilisées pour l'humanité et la science ! »¹¹¹²

Pour résumer, la morale de la foi souffre du même vice que l'idéalisme en général : celui d'affirmer inconditionnellement ce qui n'est que *possible* : la foi se rend ainsi sourde à tout raisonnement ; et érige en nécessité objective ce qui n'est qu'une nécessité subjective. En d'autres termes, de la même manière que le pessimisme objectivait des illusions subjectives, la foi morale, parce que dogmatique, réifie elle aussi l'obligation sur l'assise d'illusions subjectives. Or, la conscience de cette illusion ne peut mener qu'au doute – et c'est là la dernière option métaphysique qu'il nous faut désormais analyser avec Guyau.

¹¹⁰⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 63.

¹¹⁰⁹ « On a assez longtemps accusé le doute d'immoralité, mais on pourrait soutenir aussi l'immoralité de la foi dogmatique. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 66.

¹¹¹⁰ « Rejeter non pas les solutions plus ou moins douteuses que chacun peut apporter, mais les problèmes mêmes, c'est arrêter net le mouvement en avant ; la foi, à ce point de vue, devient une paresse d'esprit. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 66.

¹¹¹¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 58.

¹¹¹² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 67.

La morale du doute.

Nous avons déjà eu l'occasion de souligner l'importance que Guyau conférait au doute. Il en fait une arme contre l'idéalisme ; et, plus généralement, il l'associe à la sincérité de la pensée, à la moralité en matière intellectuelle. On serait donc tenté, à première vue, de lire dans cette morale du doute un descriptif de sa propre position. C'est en partie le cas ; mais c'est à l'étude, cohérente au point de vue du projet de l'introduction, de la justification d'une obligation absolue sur l'assise du doute que va s'atteler ce chapitre.

Peut-on fonder un devoir moral sur le doute ? Derrière l'étude de cette question, c'est la doctrine d'Alfred Fouillée que Guyau va analyser. Rappelons que Fouillée est considéré dès l'introduction comme l'auteur de l'un des travaux les plus importants (*Critique des systèmes de morale contemporains*)¹¹¹³ : la discussion de la métaphysique du doute va permettre à Guyau de prendre ses distances avec son beau-père – en fait, son père spirituel.

C'est par un éloge vibrant du scepticisme que Guyau commence son analyse de la morale du doute : position de l'esprit « absolument sincère avec soi et avec autrui », elle est seule compatible avec les données des sciences. Comme l'écrit Annamaria Contini : « le cœur de la leçon de Fouillée consiste ainsi dans son attitude anti-dogmatique, dans sa façon non préjudicielle d'aborder les grandes questions du savoir philosophique »¹¹¹⁴ ; esprit dont la pensée de Guyau a largement hérité, comme nous avons pu l'apercevoir dans la belle apologie du doute que propose notre auteur.

Seulement, le doute peut-il produire absolument une obligation ? Fouillée pense pouvoir le prouver de la manière suivante : partant du phénomène expérimental de la conscience, celle-ci est capable de se penser elle-même et de se représenter le monde. Dès lors, la conscience comprend sa propre *relativité*. Cette conscience de soi conduit à limiter l'égoïsme théorique (c'est-à-dire le dogmatisme) et met un terme à l'égoïsme moral (assimilé à l'injustice). En d'autres termes, l'égoïsme et l'injustice sont la conséquence d'une conscience qui ignore sa propre nature, qui prétend à l'absolu. À l'inverse, la conscience de sa propre relativité engendre altruisme et justice.

Guyau reconnaît la force de l'argument, qui consiste à relier la morale à la relativité avérée de nos connaissances. Mais, poussant le raisonnement de Fouillée jusqu'à ses limites, il montre que la relativité des connaissances conduit certes à prohiber les actes injustes, mais aussi tous les actes en général. Tout acte, en effet, est affirmation, et l'affirmation en milieu

¹¹¹³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Préface, page 9.

¹¹¹⁴ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 103.

incertain comporte toujours un choix qui n'a pas été pesé par la raison¹¹¹⁵. Le doute est donc toujours temporaire¹¹¹⁶ : il ne saurait permettre de fonder la morale. Et, de fait, le doute n'est jamais total : « il enveloppe le plus souvent une croyance vague qui s'ignore elle-même »¹¹¹⁷.

Ainsi, la théorie de Fouillée est vraie, d'après Guyau, mais à titre de cas particulier et transitoire – non comme fondement. L'obligation, après avoir été objective dans la première partie de l'introduction, après avoir été objet de certitude et de foi, est désormais objet de doute¹¹¹⁸. Soit ; mais Guyau précise bien que l'inconnaissable ne saurait suffire à constituer une morale : la conscience de la relativité de notre « moi » est limitatif, mais non persuasif ; elle nous interdit de faire le mal, mais ne nous oblige pas à faire le bien. Autrement dit, le doute seul est insuffisant à constituer une morale. Il est nécessaire, pour lutter contre toute forme de dogmatisme, mais il néglige ce que la morale peut avoir de positif. Le doute ne peut donc pas constituer une idée-force.

Tout l'enjeu de ce chapitre consacré à Alfred Fouillée consiste à montrer que le doute est une condition nécessaire mais non suffisante¹¹¹⁹ de l'élaboration d'une morale : il limite l'égoïsme théorique et pratique ; mais il ne dit pas *quoi* faire. Ce qui manque à Fouillée, c'est une synthèse des contributions possibles de la science à la morale : l'auteur de la *Critique des systèmes de morale contemporains* a trop séparé la science de la morale métaphysique (comme Kant les avait déjà opposées)¹¹²⁰, sans chercher à montrer le lien qui les unit. Or, il ne suffit pas de montrer que science et métaphysique sont compatibles : pour obliger pleinement, il faut encore démontrer leur *complémentarité*. C'est précisément cette synthèse que Guyau entreprend dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* : jusqu'où peut aller la science de la morale, sans verser dans la métaphysique ?

¹¹¹⁵ « Toute action est une affirmation ; c'est aussi une sorte de choix, d'élection ; en agissant je saisis toujours quelque chose au milieu du brouillard métaphysique, du grand nuage qui enveloppe le monde en moi-même. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 70.

¹¹¹⁶ « Le parfait équilibre du doute est donc un état plus idéal que réel, un moment de transition presque insaisissable. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 70.

¹¹¹⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 70.

¹¹¹⁸ « Kant, avons-nous dit, y voyait [dans l'idée de l'impératif] une certitude, ses disciples y ont vu un objet de foi ; le voilà ramené maintenant à une formule de notre doute, à une limitation de notre conduite par une limitation de notre propre pensée. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 72.

¹¹¹⁹ « La théorie esquissée dans la *Critique des systèmes de moral* ne deviendra suffisamment claire et féconde que quand son auteur aura réussi à tirer, comme il en a l'intention, une règle restrictive et surtout un "idéal *persuasif*" non pas de nos doutes sur l'inconnaissable, simple "condition préalable" de la moralité, mais de notre connaissance même et "du fond connu de la conscience humaine" », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 73.

¹¹²⁰ Alfred Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*, 1887, page 16 : « [...] il faut avoir soin de ne pas confondre deux parties très différentes de la science des mœurs. L'une, entièrement scientifique et positive, roule toute sur des faits et des idées, c'est-à-dire sur des choses d'observation ou de raisonnement, — telles que les lois de la sensibilité et de l'intelligence, les lois ou les conditions de la vie individuelle et de la vie sociale. L'autre, entièrement métaphysique et conjecturale, roule sur des hypothèses et des croyances qui échappent à la vérification, — telles que l'existence ou la non-existence d'un bien absolu, la liberté métaphysique ou la nécessité du vouloir, l'immortalité ou la non-immortalité de la personne humaine, la possibilité ou l'impossibilité d'un progrès indéfini et d'un triomphe universel de la justice, etc. ».

Avant de répondre à cette question capitale, il nous faut encore, pour clore notre enquête relative au statut et au contenu de la métaphysique dans la philosophie de Guyau, étudier quelles sont les grandes hypothèses métaphysiques que notre auteur considère comme pertinentes, et conciliables avec l'état actuel des sciences – c'est-à-dire l'évolutionnisme. Ce sont les derniers chapitres de *L'irréligion de l'avenir* qu'il faut désormais analyser. Nous laisserons de côté l'étude des hypothèses déjà éprouvées, à savoir l'optimisme, le pessimisme, qui ne sont pas susceptibles, d'après Guyau, d'être des métaphysiques de l'avenir¹¹²¹ ; de même que le théisme, dont les deux idées principales (celle de création et celle de providence) vont être de plus en plus insoutenables d'après Guyau¹¹²².

3.1.3 La métaphysique de l'avenir.

Nous l'avons remarqué à plusieurs reprises : si Guyau présente, dans l'introduction de *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, les principaux systèmes métaphysiques ainsi que leurs principales objections, c'est pour aboutir, en conclusion, à tout autre chose qu'un *dogme*. La métaphysique, pour être valide, ne peut plus être *objective* (considérer la nature comme un modèle en soi), mais seulement *subjective* ; et cette métaphysique subjective ne peut plus être l'objet d'une certitude, mais se trouve marquée par le sceau de l'inquiétante inconnaissabilité. Toute thèse métaphysique, même lorsqu'elle se présente sous forme de dogme, n'est au fond qu'une hypothèse personnelle qui ignore sa propre relativité.

3.1.3.1 Principes de la métaphysique de l'avenir.

Toutes les hypothèses métaphysiques ne se valent pas : il faut encore, pour être légitimes, qu'elles soient compatibles avec les données scientifiques (car ce qui contredit la raison, selon Guyau, n'est jamais solide, et ne peut jamais demeurer bien longtemps un idéal persuasif), et qu'elles produisent un effet moral qu'il faudra évaluer. Si un grand nombre d'hypothèses métaphysiques sont possibles, « ce n'est pas à dire que ces hypothèses doivent rester pour nous l'objet de la même bienveillante neutralité »¹¹²³ : un choix doit être effectué,

¹¹²¹ En partie pour les raisons déjà invoquées dans *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Voir pour cela le chapitre IV de la troisième partie de *L'irréligion de l'avenir*, pages 397-420.

¹¹²² Voir *L'irréligion de l'avenir*, troisième partie, chapitre III, pages 377-396.

¹¹²³ *L'irréligion de l'avenir*, page 371.

et l'évolution de ce que nous connaissons permet de procéder à une sélection de plus en plus drastique¹¹²⁴.

Une métaphysique de la liberté.

La science s'occupe des faits : elle établit des rapports synthétiques entre eux. Ces rapports sont nécessaires, si on estime que l'avenir doit se calquer sur le passé. Or, ce n'est pas le cas en morale : l'avenir est indéterminé, et ce qui a été ne saurait constituer une règle pour ce qui va advenir. Ici, l'étude positive du passé constitue une condition nécessaire de la production de l'avenir, mais non une condition suffisante. La science positive ne saurait établir par elle seule une morale, il lui faut l'intervention des hypothèses métaphysiques. Guyau donne une belle image illustrant les rapports entre la science et la métaphysique :

« Lorsqu'on gravit une montagne, il arrive qu'à un certain moment on est enveloppé dans des nuages qui cachent le sommet, on est perdu dans l'obscurité. Ainsi en est-il sur les hauteurs de la pensée : une partie de la morale, celle qui vient se confondre avec la métaphysique, peut être à jamais cachée dans les nuages, mais il faut qu'elle ait aussi une base solide et qu'on sache avec précision le point où l'homme doit se résigner à entrer dans le nuage. »¹¹²⁵

Dans cette image, le brouillard métaphysique intervient dès que la science ne peut plus nous dire précisément ce qui *est* ; nous sommes alors privés de tout guide objectif. Si l'on file la métaphore de la montagne, il semblerait alors qu'il arrive nécessairement un moment où, au point de vue pratique, nous sommes condamnés à marcher sans guide assuré, à se perdre dans le brouillard. Or, cette considération n'a aux yeux de Guyau rien de déprimant – au contraire : se perdre dans ses croyances, apprendre à douter, et à affirmer au moment de l'action, c'est l'apprentissage de la responsabilité, de la *liberté*.

Aussi la délimitation d'une sphère d'inconnaissabilité théorique, la métaphysique, ne laisse pas d'avoir des effets pratiques bien réels. La science consciente de ses limites ne saurait être prescriptive¹¹²⁶ - et laisse l'individu en face de son propre destin, qu'il lui faut choisir et épouser. Nécessairement, parce que la science n'embrasse pas toute la destinée de la conduite humaine, les hypothèses métaphysiques vont jaillir – ce que Guyau nomme encore « spéculation philosophique » :

¹¹²⁴ « Nous croyons que, parmi les hypothèses métaphysiques, un triage s'est fait déjà et se continuera à l'avenir. Un progrès croissant s'accomplit dans notre représentation de l'inconnaissable à mesure que s'éclaire pour nous la sphère du connaissable. », *L'irréligion de l'avenir*, page 372.

¹¹²⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 9.

¹¹²⁶ « Nous croyons que la morale purement scientifique doit ne pas prétendre tout embrasser, et que, loin de vouloir exagérer l'étendue de son domaine, elle doit travailler elle-même à le délimiter. Il faut qu'elle consente à dire avec franchise : dans tel cas je ne puis rien vous prescrire impérativement au nom du devoir ; plus d'obligation alors, ni de sanction [...] », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 8.

« Il faut que [la science] consente à dire avec franchise : dans tel cas je ne puis rien vous *prescrire* impérativement au nom du *devoir* ; plus d'obligation alors, ni de sanction ; consultez vos instincts les plus profonds, vos sympathies les plus vivaces, vos répugnances les plus normales et les plus humaines ; faites ensuite des hypothèses métaphysiques sur le fond des choses, sur la destinée des êtres et la vôtre propre ; vous êtes abandonnés, à partir de ce point précis, à votre "self-government". – C'est la liberté en morale, consistant non dans l'absence de tout règlement, mais dans l'abstention du règlement scientifique toutes les fois qu'il ne peut se justifier avec une suffisante rigueur. Alors commence en morale, la part de la spéculation philosophique, que la science positive ne peut ni supprimer, ni entièrement suppléer. »¹¹²⁷

On voit donc comment Guyau articule science et moralité, en tirant du principe même de la science un élément d'inconnaissabilité qui force l'individu à l'hypothèse, au choix, à l'action – au pari, au sens pascalien du terme, puisque, au fond, l'hypothèse métaphysique de Guyau n'est rien d'autre qu'un pari sur ce qu'est le fond probable des choses. L'impersonnalité de la science est donc acceptée dans sa nécessité, mais délimitée pour laisser place à l'hypothèse personnelle, la liberté. La personnalité morale, pour Guyau, consiste à s'investir dans un pari métaphysique – elle fait de l'homme un agent proprement moral, là où, nous l'avons vu, la pensée utilitaire tendait à faire de l'homme un être essentiellement passif, résultat mécanique des diverses associations d'idées.

C'est la possibilité même de la métaphysique qui assure donc la liberté en morale, laquelle se repère par l'absence de toute forme de prescription absolue. On peut donc dire que Guyau est antidogmatique précisément parce qu'il accepte de verser dans la métaphysique : dès lors qu'il n'y a plus de règles objectives (scientifiques) pour légiférer ce qu'il faut penser, il faut s'en remettre à son jugement personnel.

On pourrait penser que Guyau est proche ici de la doctrine de Kant, dans la mesure où il est question de déterminer ce que la science ne peut connaître : il s'agit en effet de délimiter le savoir pour laisser une place à la métaphysique. Toutefois, Guyau reproche à Kant d'avoir érigé de simples *hypothèses* métaphysiques en *postulats* de la raison pratique, d'avoir une prétention *transcendantale* à l'égard de ce qui n'est que *personnel*¹¹²⁸. Cette différence permet de mesurer tout l'écart entre l'idéalisme formel de Kant et l'idéalisme à bases naturalistes de Guyau.

¹¹²⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 8-9.

¹¹²⁸ « La théorie de l'*impératif catégorique* est donc psychologiquement exacte et profonde, comme expression d'un fait de conscience ; seulement Kant n'avait pas le droit de considérer sans preuve cet impératif comme transcendantal. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 94.

L'évolution des hypothèses métaphysiques : le problème de l'unité.

Comment va s'opérer la sélection pour ainsi dire naturelle des hypothèses métaphysiques ?

En disciple de Spencer, Guyau intègre ce problème dans la marche plus générale de l'évolution : le progrès de la pensée va se répercuter sur les hypothèses métaphysiques. Or, en matière de morale et de religion, notre auteur croit pouvoir repérer un mouvement d'unification¹¹²⁹ qui tend à faire converger les diverses représentations – il en ira de même, pense notre auteur, pour la métaphysique. Autrement dit, la métaphysique, à l'instar de la morale et de la religion, gravitera autour d'un « type idéal ».

Dans *La morale anglaise contemporaine*, notre auteur avait déjà énoncé une interprétation de ce genre. Guyau pensait en effet concilier multiplicité et unité en recourant à l'idée d'*harmonie* – autour d'un *bien*, autour *du* bien.

« Tous les peuples, de quelque manière qu'ils conçoivent le bien, veulent le bien et se proposent un idéal. Mais, en admettant qu'ils veuillent et aiment tous le bien, il ne s'ensuit pas qu'ils le veuillent également : il est des degrés dans cet universel amour. Or, qui dit degré dit aussi mouvement pour s'élever du degré inférieur au degré supérieur [...] Si la contradiction des mœurs et des notions morales ne provient pas nécessairement d'une complète absence de moralité, du moins elle provient d'une imperfection de cette moralité. Je ne veux pas assez le bien universel, pourrait-on dire, lorsque je veux comme bonnes des choses qui ne sont pas le bien et le beau ; je ne veux pas assez le bien si je le conçois sous des formes contradictoires. »¹¹³⁰

Ce qu'il y a de déterminant dans cette position, c'est que la multiplicité n'est reconnue que comme une différenciation d'intensité des volontés ; la multiplicité accordée par Guyau est ainsi unidimensionnelle, car aucun droit n'est reconnu à la multiplicité entendue comme contradiction, sinon comme simple *imperfection*. Dès lors, c'est le modèle de l'unité qui est reconnu comme modèle fondamental de la morale – et Guyau le reconnaît d'ailleurs comme tel :

« En résumé, quelque système qu'on adopte sur l'essence de la moralité, on peut accorder que, plus l'humanité progressera, plus ses mœurs se mettront en harmonie, mieux seront ramenées à l'unité ses idées morales. [...] Tous les êtres humains tendent au fond, les uns comme les autres, vers le bon vouloir ; mais cette volonté, encore faible et imparfaite, s'est d'abord signifiée en des actes qui la traduisaient imparfaitement ; à mesure qu'elle se fortifie chez tous, les actions qui l'expriment et les idées qui s'y rattachent deviennent plus parfaites, et cette perfection croissante les rapproche sans cesse de l'unité, terme de l'évolution. »¹¹³¹

¹¹²⁹ « La morale elle-même, si différente selon les contrées, tend à se rapprocher d'un type unique et à devenir identique pour tous les peuples civilisés ; on en peut dire autant de toute la partie pratique des religions : les rites vont se simplifiant de jour en jour, les dogmes aussi ; les hypothèses métaphysiques feront de même. », *L'irréligion de l'avenir*, page 372.

¹¹³⁰ *La morale anglaise contemporaine*, pages 390-391.

¹¹³¹ *La morale anglaise contemporaine*, page 391.

L'idée fondamentale est ici que la multiplicité, sous l'effet de l'évolution, d'une progression des forces, se décante en unité, et révèle la nature de l'homme. Mais cette position nous paraît problématique au point de vue de la philosophie même de Guyau :

- en premier lieu, n'est-ce pas là réhabiliter une forme d'optimisme que rien ne justifie – à savoir que les hommes poursuivent le bien, et que tous ces biens poursuivis soient un seul et même bien ? Notre auteur ne réifie-t-il pas de manière abusive l'idée de bien ?

- en second lieu, cette thèse ne s'oppose-t-elle pas au principe même de *d'évolution* ? « L'unité, terme de l'évolution », ne contredit-elle pas l'idée de l'évolution entendue comme passage de l'homogène à l'hétérogène ? L'unité, n'est-ce pas de l'homogène à l'état brut ? Or, on sait à quel point Guyau est attaché à l'idée d'évolution. C'est à cause de son universelle uniformité (autrement dit, son homogénéité) que Guyau répudiait le devoir kantien ; et c'est pour assurer l'hétérogénéité de la morale qu'il va créer le concept d'*anomie*. Ne réinjecte-t-il donc pas dans l'idéal l'unité uniforme et abstraite qu'il combattait par ailleurs ?

Cette difficulté très sérieuse est symptomatique de la contrariété des exigences auxquelles Guyau essaye d'apporter une réponse. En tant que naturaliste, il cherche à répondre sérieusement au problème sceptique de la multiplicité des morales, sans invoquer d'entité transcendante ou de certitude intérieure – mais ne le fait-il pas en invoquant une entité abstraite, la volonté en quête *du* bien ? C'est que l'idée d'une multiplicité réelle des morales lui est étrangère – aussi son système peut-il être compris, en partie, comme un combat contre cette multiplicité même. Il s'agit de ramener la morale à l'unité. Cette unité, pourtant, ne doit pas être dogmatique : elle doit s'accompagner d'un effort personnel. C'est à ce stade que la métaphysique entre en jeu : en considérant la métaphysique sous un angle hypothétique et personnel, la métaphysique assure la diversité suffisante, d'après Guyau, à une morale de l'hétérogénéité. Les hypothèses métaphysiques seront comme autant de points de vue divers – gravitant autour du même point fixe qu'est l'idéal moral. Force est de constater que cette multiplicité en question est donc très relative – qu'en est-il au fond de la diversité si la *visée* est toujours la même ? Si les effets ne se différencient que dans le détail ? Si un idéal unique encadre l'évolution, qu'en est-il réellement de la liberté métaphysique ? N'est-elle pas dissoute par là même ? N'est-ce pas même verser dans une forme de dogmatisme, en esquissant ce que peut être (ce que doit être ?) le terme de l'évolution – à supposer même, et c'est là le problème, qu'il n'y ait qu'*un seul* dénouement à l'évolution ?

Il nous semble que Guyau est lui-même sensible à la difficulté de concilier à la fois l'idée d'une morale unique et idéale, et l'exigence évolutionniste d'hétérogénéité. Il propose ainsi, dans *l'Irréligion de l'avenir*, une thèse surprenante, selon laquelle la convergence des

idées métaphysiques (conséquence de ce qu'elles « deviendront plus pénétrantes ») ne nuit pas à la diversité réelle des opinions :

« L'angle des regards humains dirigés vers les diverses figures de l'idéal ira diminuant de plus en plus ; mais, à mesure que les intelligences seront ainsi moins divergentes, elles deviendront plus pénétrantes. Alors se produira cette conséquence inattendue, que les hypothèses sur le monde et ses destinées, pour être plus voisines les unes des autres, n'en resteront pas moins nombreuses ni moins variées. La pensée humaine pourra même devenir plus personnelle, plus originale et nuancée, tout en devenant moins contradictoire d'un homme à l'autre. À mesure qu'on entreverra mieux la vérité, les points de vue, au lieu de rester uniformes, acquerront plus de diversité dans le détail et plus de beauté dans l'ensemble. »¹¹³²

Nous trouvons que le raisonnement de Guyau est peu convaincant : s'il y a convergence générale et profonde, les divergences ne concernent plus que le détail et la surface, comme le dit Guyau. Autant dire que la multiplicité réelle des points de vue a été résorbée – ou plutôt (car c'est l'argument, nous semble-t-il, de Guyau) *quasiment* résorbée ; et ce serait dans ce *quasiment* que subsisterait la pensée « plus personnelle, plus originale, plus nuancée », par laquelle notre auteur pense sauver l'hétérogénéité des hypothèses métaphysiques. Mais cette hétérogénéité superficielle œuvre sur une homogénéité de fond. Dans le détail, il y a bien des menues différences – mais l'essentiel demeure identique, unique, et, n'en déplaise à Guyau, conserve tous les caractères de l'uniformité. En témoigne l'idée centrale, qui apparaît aussi bien dans *l'Esquisse* que dans *L'irréligion de l'avenir*, qu'il ne saurait y avoir de *contradiction* entre ces points de vue. À ce titre, on pourrait reprocher au philosophe lavallois qu'une multiplicité sans contradiction est bien pauvre, et susceptible de nourrir peu d'effets - nous songeons ici aux critiques que Hegel¹¹³³ ou que Nietzsche¹¹³⁴ pourraient adresser à Guyau, et dont les philosophies valorisent, quoique différemment, la contradiction, et nous paraissent plus conséquentes dans leur approche du multiple. Dans sa tentative de conciliation multiplicité-unité, il apparaît donc que Guyau donne nettement la priorité à l'unité.

¹¹³² *L'irréligion de l'avenir*, page 372.

¹¹³³ Par exemple, Hegel, *Encyclopédie, Science de la logique*, §89 : « où que ce soit, il n'y a absolument rien en quoi la contradiction, c'est-à-dire des déterminations opposées, ne puisse et ne doive être montrée ».

¹¹³⁴ Tel est le sens du tragique pour Nietzsche, que d'affronter la contradiction de l'existence ; voir par exemple *Crépuscule des idoles, Incursions d'un inactuel*, §24, page 191 : « Que communique l'artiste tragique de lui-même ? N'est-ce pas précisément l'état *dénué* de peur face au terrifiant et au problématique qu'il montre ? [...] Face à la tragédie, ce que notre âme comporte de guerrier fête ses saturnales ; qui est habitué à la souffrance, qui recherche la souffrance, l'homme *héroïque* célèbre son existence dans la tragédie – c'est à lui seul que le poète tragique présente en offrande le breuvage de cette cruauté à la suprême douceur. »

Bref, nous pensons que les réponses de Guyau ne sont pas satisfaisantes, car elles présupposent l'unité *finale* de la morale. Or c'est là préjuger non seulement du terme de l'évolution, mais encore des autres morales comme étant sinon inférieures, du moins plus *imparfaites* que la morale par excellence – entendons la morale occidentale. Nous pensons qu'avant de postuler l'unité de la morale (révélée par l'utilisation récurrente chez Guyau de l'expression platonicienne : « le bien »), il aurait dû examiner la possibilité d'une multiplicité irréductible et réelle des morales, ainsi que le propose Nietzsche. En d'autres termes, nous pensons que Guyau manque sur ce point de la radicalité requise pour être tout à fait cohérent et conséquent – sa métaphysique, à l'instar de son analyse de la religion, nous paraît trop peu empreinte de cette sympathie qu'il réclamait pourtant dans sa méthode.

Résumé.

Résumons-nous. Guyau voit dans l'évolution des hypothèses métaphysiques un progrès semblable au cours de l'évolution de l'esprit humain en général : les hypothèses s'organisent progressivement autour d'un type idéal – et elles s'en approchent d'autant plus qu'elles sont moins contradictoires entre elles, et qu'elles procèdent d'une investigation positive. Toutefois, cette perfection, nous ne la connaissons pas – c'est pourquoi une relative liberté demeure. Tout le travail métaphysique consiste donc à proportionner, dans l'idéal, notre adhésion subjective aux hypothèses à leur degré de probabilité objective¹¹³⁵ ; dès lors, c'est le projet de l'*Esquisse* qui s'éclaire :

« Nous nous proposons donc de rechercher ce que serait et jusqu'où pourrait aller une morale où aucun "préjugé" n'aurait aucune part, où tout serait raisonné et apprécié à sa vraie valeur, soit en fait de certitudes, soit en fait d'opinions et d'hypothèses simplement probables. »¹¹³⁶

Il s'agit donc d'une part de voir jusqu'où la science peut nous amener de manière certaine ; puis, à partir de là où la science nous laisse, de déterminer ce qui est le plus probable.

On remarquera néanmoins que Guyau cherche à indexer la créance sur la probabilité positive des hypothèses métaphysiques – pourtant, n'a-t-il pas déjà pointé que l'hypothèse « la plus probable dans l'état actuel des sciences » était *l'indifférence de la nature* ? Qu'elle soit démoralisante ne devrait pas permettre à Guyau de l'éluder, comme il le fait pourtant

¹¹³⁵ « L'idéal du philosophe, au contraire, serait une correspondance parfaite entre le degré de probabilité des choses et le degré de l'affirmation intérieure. », *L'irréligion de l'avenir*, page 327.

¹¹³⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 7.

dans *L'irréligion de l'avenir*, où elle n'est pas évoquée spécifiquement comme hypothèse métaphysique. De nouveau, nous ne pouvons y lire qu'un aveu, un recul devant une morale vraiment hétérogène – ou plutôt devant la possibilité d'une pluralité des morales.

Toutefois, l'*Esquisse* n'est pas le lieu où Guyau entend proposer ses propres hypothèses métaphysiques – ou du moins les hypothèses métaphysiques les plus probables et source d'espérance. Dans cette introduction, son but était juste d'écarter les opinions métaphysiques conçues en tant que dogmes qui seraient susceptibles de produire absolument une obligation, et de présenter les principes qui doivent régir la créance métaphysique. Ces principes sont, en substance, les suivants : les hypothèses métaphysiques doivent être non seulement compatibles avec les données positives, mais encore être très probables ; elles doivent être libres de tout dogme, et porter un espoir qui favorise l'action morale. Il est apparu, de surcroît, qu'une certaine tension travaillait ces exigences (notamment entre l'espoir et la probabilité scientifique). Il nous reste, pour avoir un aperçu global du problème métaphysique au point de vue moral, à présenter les hypothèses de Guyau, qui sont censées satisfaire au mieux ces exigences, pour déterminer comment il entend résoudre les tensions.

3.1.3.2 Les deux principales hypothèses métaphysiques : la destinée des mondes et l'immortalité.

Nous ne nous attèlerons pas ici à présenter *toutes* les hypothèses exposées et discutées par Guyau dans *L'irréligion de l'avenir* : non seulement une telle tâche serait redondante (puisque l'optimisme et le pessimisme, par exemples, sont réétudiés par Guyau), mais elle serait encore inessentielle, car Guyau pense le matérialisme et l'idéalisme comme les noyaux logiques de toutes les autres hypothèses métaphysiques, qui elles-mêmes tendent à se réduire en une hypothèse métaphysique synthétique : le monisme. Cette dernière est donc logiquement adoptée par Guyau.

L'hypothèse métaphysique de l'avenir : le monisme.

Le monisme métaphysique, c'est d'abord un double refus : le refus de tout ce qui est transcendant et passe la sensation d'une part, de tout ce qui est mystique et défie la raison d'autre part. Aussi Guyau le définit de manière conséquente comme « immanent et

naturaliste »¹¹³⁷ - et si le monisme ne peut exclure en droit les autres hypothèses métaphysiques, notre auteur rappelle bien que c'est vers cette idée « que toutes les doctrines tendent aujourd'hui »¹¹³⁸. Le monisme appuie l'idée de l'unité fondamentale de tous les aspects de la nature, contre toute forme de dualisme¹¹³⁹ :

« Nous nous contentons d'admettre, par une hypothèse d'un caractère scientifique en même temps que métaphysique, l'homogénéité de tous les êtres, l'identité de *nature*, la parenté constitutive. »¹¹⁴⁰

Nous aurons à déterminer avec précision en quel sens il faut entendre cette « parenté constitutive » de tous les êtres – celle-ci relevant moins de la métaphysique que des « données positives »¹¹⁴¹. Pour l'instant, il nous suffit de remarquer que le monisme peut engendrer, selon Guyau, des « espérances sur lesquelles s'est toujours appuyé le sentiment moral et métaphysique »¹¹⁴². Pour ce faire, il faudrait concevoir l'évolution comme finalisée de manière immanente¹¹⁴³, et cherchant à produire des êtres autotéliques, menant d'une sélection naturelle à une sélection morale, voire divine¹¹⁴⁴. Cette hypothèse, « malheureusement, ne s'appuie sur aucune induction scientifique »¹¹⁴⁵ - toutefois, Guyau précise bien que « rien ne la contredit formellement dans l'état actuel des connaissances »¹¹⁴⁶, si bien que cette hypothèse, « ultra-scientifique » certes, n'est pas anti-scientifique¹¹⁴⁷.

Cette hypothèse métaphysique présente l'avantage, d'après Guyau, de conserver le fond moral du sentiment religieux : la sociabilité avec les puissances naturelles¹¹⁴⁸, et de se confondre avec le sentiment métaphysique et poétique ; autrement dit, de s'accorder avec les différentes dimensions de la vie intérieure de l'homme pour produire l'espérance. Notre

¹¹³⁷ « Le vrai monisme, selon nous, n'est ni transcendant ni mystique, il est immanent et naturaliste. », *L'irréligion de l'avenir*, page 437.

¹¹³⁸ *L'irréligion de l'avenir*, page 437.

¹¹³⁹ « Le monde est seul et même devenir ; il n'y a pas deux natures d'existence ni deux évolutions, mais une seule, dont l'histoire est l'histoire même de l'univers. », *L'irréligion de l'avenir*, page 437.

¹¹⁴⁰ *L'irréligion de l'avenir*, page 437.

¹¹⁴¹ *L'irréligion de l'avenir*, page 439.

¹¹⁴² *L'irréligion de l'avenir*, page 439.

¹¹⁴³ « Si on peut concevoir l'évolution comme ayant un but dès le commencement et étant providentielle en son ensemble [...], on peut aussi la concevoir comme aboutissant à des êtres capables de se donner à eux-mêmes un but et d'aller vers ce but en entraînant après eux la nature. », *L'irréligion de l'avenir*, page 439.

¹¹⁴⁴ « La sélection naturelle se changerait ainsi finalement en une sélection morale et, en quelque sorte, divine. », *L'irréligion de l'avenir*, page 439.

¹¹⁴⁵ *L'irréligion de l'avenir*, page 439.

¹¹⁴⁶ *L'irréligion de l'avenir*, page 439.

¹¹⁴⁷ « Ainsi formulé, le sentiment religieux demeure ultra-scientifique, mais il n'est plus antiscientifique. », *L'irréligion de l'avenir*, page 440.

¹¹⁴⁸ « De cette manière peut se trouver conservé le fond le plus pur du sentiment religieux : sociabilité non seulement avec tous les êtres vivants et connus par l'expérience, mais encore avec des êtres de pensée et des puissances supérieures dont nous peuplons l'univers », *L'irréligion de l'avenir*, page 439.

auteur a conscience du poids de cette hypothèse gratuite¹¹⁴⁹ - mais remarque qu'aucun argument scientifique n'est susceptible de l'invalider. Les raisons invoquées sont déterminantes, dans la mesure où elles permettent de mieux cerner ce que peut être l'avenir – cet avenir qui, justement, ne doit pas être rabattu sur ce qui a été. Il faut donc opérer une déconnexion entre science du passé et métaphysique de l'avenir.

Cette déconnexion entre les possibles scientifique et métaphysique est confirmée par l'examen de deux arguments naturalistes, dont Guyau considère qu'ils sont susceptibles non pas de réfuter l'hypothèse de l'évolution supérieure (puisque, par définition, la métaphysique bien entendue ne peut être réfutée), mais de la mettre à mal.

Le premier argument surtout est important, dans la mesure où il a déjà été utilisé par Guyau dans *l'Esquisse* : il s'agit de l'idée de *dissolution* physique, la mort, phénomène naturel consécutif à l'intégration, qui pourrait conduire au désespoir métaphysique¹¹⁵⁰. Toutefois, de manière décisive, Guyau considère désormais que cet argument n'est plus concluant, puisqu'invoquant l'exigence scientifique de ne pas dépasser l'expérience¹¹⁵¹, il considère que la science n'a pas démontré la nécessité de la dissolution *à venir*, seulement le fait de la dissolution *passée*¹¹⁵². En d'autres termes, la science ne saurait effectuer d'induction sur ce qui n'est pas *possible* – l'argument réduit de manière substantielle la portée critique de la science. Nul ne sait ce qui sera possible à l'avenir : tel est l'argument mobilisé par Guyau dans *L'irréligion de l'avenir* pour ne pas réduire l'avenir aux seuls compossibles que la science propose.

Dès lors, on voit toute la distance entre la mobilisation de cet argument dans *l'Esquisse* et son utilisation dans *L'irréligion de l'avenir*. Dans *l'Esquisse*, la dissolution est désespérante car évaluée comme très probable ; dans *L'irréligion de l'avenir*, elle est désormais jugée comme non assurée et par conséquent non concluante. Tout se passe comme si la logique de l'affectivité et la recherche de l'espérance l'emportaient désormais sur le courage sincère mais déprimant qui était d'abord celui de notre auteur. On peut faire une autre hypothèse de lecture, qui préserverait la cohérence de la pensée de Guyau : l'argument de la

¹¹⁴⁹ « [Ce sentiment religieux] suppose beaucoup, sans doute, en admettant une *direction possible* de l'évolution par les êtres arrivés au degré supérieur », *L'irréligion de l'avenir*, page 440.

¹¹⁵⁰ « L'idée décourageante par excellence dans la théorie de l'évolution, c'est celle de la dissolution, qui y semble d'abord invinciblement liée. Depuis Héraclite jusqu'à M. Spencer, les philosophes n'ont jamais séparé ces deux idées. », *L'irréligion de l'avenir*, page 441.

¹¹⁵¹ « Néanmoins, le devoir de la science étant de ne jamais dépasser, pas plus dans ses négations que dans ses affirmations, ce qu'elle peut constater ou démontrer, il importe de ne pas étendre sans preuve à tout l'avenir ce que le passé seul a vérifié. », *L'irréligion de l'avenir*, page 441.

¹¹⁵² « Nous ne pouvons donc pas affirmer ni démontrer que la dissolution soit essentiellement et éternellement liée à l'évolution par la *loi* même de l'être : la loi des lois nous demeure x », *L'irréligion de l'avenir*, page 441.

dissolution est à même de réfuter un *dogme* métaphysique, mais non pas une *hypothèse* métaphysique. Dès lors, l'argument change de saveur suivant qu'on le mobilise pour débouter une prétention dogmatique, ou pour asseoir une conjecture extra-scientifique.

Pour notre part, nous pensons que *L'irréligion de l'avenir*, sur ce point précis, est plus cohérente au point de vue de la doctrine métaphysique de Guyau. Il n'y a plus d'hésitation comme dans l'*Esquisse* : le passé, c'est l'affaire de la science ; l'avenir, l'affaire de la morale ; et entre les deux, il n'y a finalement plus de rapport réellement contradictoire possible, puisque nous sommes à l'égard du passé comme de l'avenir dans un rapport de connaissance *relative*. La science qui étudie le passé ne connaît pas tout le passé ; et quand bien même elle le connaîtrait, elle n'épuise pas ce qui est possible. Dès lors, rien n'est absolument impossible à l'avenir. Les faits scientifiques, nécessairement lacunaires, ne peuvent pas fonder une morale, mais ils ne peuvent pas non plus réfuter la moindre hypothèse qui dépasse les faits. Cependant, pour être plus cohérent, ce système nous semble moins radical au niveau de la problématique engagée – et partant, peut-être, moins sincère. Toute hypothèse est bonne, pourvu qu'elle ne se présente que comme hypothèse – c'est là, en vérité, favoriser l'*idéalisme*, puisque c'est cette tradition, surtout, qui verse dans la métaphysique. C'est là que s'accomplit, selon nous, le recul de Guyau : rien n'interdit plus, désormais, les hypothèses les plus fantasques, les plus consolantes, les plus réconfortantes, par cela même qu'elles n'ont jamais été vérifiées dans le passé. Ce que Guyau considérait comme une *vérité* dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, la *dissolution*, devient désormais une vérité toute relative. Notre auteur nous paraît avoir cédé à l'hypothèse de l'immortalité précisément pour ce qu'elle offre d'espérance. Mais l'espérance, comme disait Spengler dans les dernières pages de *L'homme et la technique*, n'est-elle pas *lâcheté* ? Les vérités consolantes ne devraient-elles pas être démontrées deux fois ? Aussi, contrairement à ce qu'il prétend dans *L'irréligion de l'avenir*¹¹⁵³, il ne nous semble pas que Guyau s'en tienne ici autant à l'impératif de *sincérité* qu'il ne le fait dans l'*Esquisse* – ses hésitations, son invocation des données scientifiques contre l'idée d'immortalité nous paraissent plus honnêtes que la séparation nette, et finalement confortable, de la métaphysique et de la science. Bref, nous pensons qu'il y a dans l'évolution de la pensée de Guyau, de l'*Esquisse* à l'*Irréligion*, une accentuation de son

¹¹⁵³ « La sincérité absolue, la sincérité impersonnelle pour ainsi dire et sans passion est le premier devoir du philosophe. Arranger le monde selon ses préférences personnelles, - par exemple ne chercher que les hypothèses les plus "consolantes", non les plus probables -, ce serait ressembler à un commerçant qui, examinant son grand livre, n'alignerait que de consolantes additions. La plus stricte probité est de rigueur pour qui examine le grand livre de la vie : le philosophe ne doit rien cacher ici aux autres ni à lui-même. », *L'irréligion de l'avenir*, page 376.

idéalisme, qui s'accompagne, c'est du moins notre soupçon, d'un recul de l'exigence de *sincérité*.

Le second argument confirme l'orientation plus idéaliste de *L'irréligion de l'avenir* par rapport à *l'Esquisse* : l'argument est celui de l'éternité déjà passée, *a parte post*, qui « n'a pu aboutir encore qu'à ce monde »¹¹⁵⁴, lequel s'est révélé stérile¹¹⁵⁵. Or, rien ne permet d'affirmer que cette première éternité a épuisé les possibles. Par voie de conséquence, l'espérance de l'immortalité est légitime. Ce qui est *passé* ne saurait décider de ce qui est possible à *l'avenir*¹¹⁵⁶. En d'autres termes, ce qui n'a *jamais* été réalisé n'est pas pour autant *impossible* précisément parce qu'on ne saurait connaître absolument le passé. Nul ne saurait dire ce qui est réellement impossible : l'idéalisme, présenté sous forme d'hypothèse, se trouve désormais pleinement légitimé en matière morale.

De manière surprenante, on voit donc la théorie métaphysique de Guyau, bien que se réclamant de l'évolutionnisme, mener à l'idéalisme – à condition d'être présentée sous le régime conditionnel et subjectif de l'hypothèse. En un sens, *L'irréligion de l'avenir* achève la libération de la métaphysique initiée dans *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* : toute hypothèse est possible, tant qu'elle ne se présente que comme hypothèse, car l'avenir ne saurait s'indexer sur le passé. Sensualisme et idéalisme sont désormais cohérés au sein d'une même théorie qui articule, en les déconnectant de plus en plus, science et métaphysique.

L'hypothèse de l'immortalité réinvestie et légitimée.

Nous avons analysé la manière dont Guyau a prétendu, dans *l'Esquisse*, réfuter le *dogme* de l'immortalité personnelle : en invoquant les données scientifiques. Les conséquences affectives de cette réfutation sont nombreuses, et Guyau ne semblait pas aisément abandonner l'idée d'immortalité, au moins à titre d'hypothèse. Pire : il paraît estimer que le besoin métaphysique d'immortalité survit aux réfutations – en témoigne le fait qu'il considère le désir d'immortalité comme universel.

¹¹⁵⁴ « L'objection la plus grave peut-être à l'espérance [...] c'est l'éternité *a parte post*, c'est le demi-avortement de l'effort universel qui n'a pu aboutir encore qu'à ce monde. », *L'irréligion de l'avenir*, page 443.

¹¹⁵⁵ « Des deux infinis de durée que nous avons derrière nous et devant nous, un seul s'est écoulé stérile, du moins en partie. », *L'irréligion de l'avenir*, page 443.

¹¹⁵⁶ « L'avenir n'est pas entièrement déterminé par le passé *connu de nous*. L'avenir et le passé sont dans un rapport de réciprocité, et on ne peut connaître l'un absolument sans l'autre, ni conséquemment deviner l'un par l'autre. », *L'irréligion de l'avenir*, page 443.

D'une manière décisive, il va estimer, dans *L'irréligion de l'avenir*, qu'il n'y a pas de réel argument contredisant ni la *possibilité* ni la *probabilité* de cette hypothèse métaphysique en tant qu'hypothèse. Nous avons vu que l'argument principal qu'il avançait dans l'*Esquisse*, la dissolution, est relativisé : il ne prouve pas la réalité nécessaire de la dissolution ; par conséquent, il ne permet pas de conclure à l'impossibilité de l'immortalité personnelle.

L'argument scientifique principal contre l'hypothèse de l'immortalité est donc levé. Aussi Guyau va proposer, à la fin de *L'irréligion de l'avenir*, sa propre interprétation métaphysique. Cette dernière est assez subtile, et pour la présenter brièvement, on peut dire qu'elle repose sur les avancées de la psychologie expérimentale concernant la perméabilité du « moi » aux influences d'autrui – notamment dans les cas de suggestion et d'hypnose (nous aurons à revenir sur ces phénomènes, que Guyau prend extrêmement au sérieux). Or, cette compénétration réciproque des consciences¹¹⁵⁷, poussée assez loin pour mener à une fusion sans que l'individualité ne disparaisse, empêcherait la dissolution complète de l'une des consciences¹¹⁵⁸ : c'est *l'amour* qui permettrait à l'individu de survivre¹¹⁵⁹, car « la désunion deviendrait donc impossible »¹¹⁶⁰. Cette hypothèse, notons-le, avait déjà été mentionnée dans l'*Esquisse*¹¹⁶¹.

Présentée ainsi, il faut bien reconnaître que cette hypothèse semble satisfaire à toutes les exigences méthodologiques présentées par Guyau : elle enjoint explicitement à l'espérance sans contredire l'état des sciences tout en s'appuyant sur les avancées de la psychologie expérimentale, conférant ainsi à cette hypothèse un caractère *probable*. Présentée comme telle, l'hypothèse est originale, et prolonge l'attraction universelle des consciences que Guyau considère comme l'une des découvertes scientifiques majeures du XIX^{ème} siècle¹¹⁶². Cette interprétation métaphysique de l'immortalité s'intègre donc parfaitement au système que Guyau veut construire ; et peut-être même un peu trop bien, au point que le doute

¹¹⁵⁷ « Les consciences, arrivées toutes ensemble à un degré supérieur de complexité et d'unité interne, pourraient se pénétrer beaucoup plus intimement qu'aujourd'hui sans qu'aucune d'elles disparaisse par cette pénétration. [...] "Tout est un, un est tout" », *L'irréligion de l'avenir*, page 470.

¹¹⁵⁸ « Si l'on suppose que l'union des consciences individuelles va sans cesse en se rapprochant de cet idéal, la mort de l'individu rencontrera évidemment une résistance toujours plus grande de la part des autres consciences qui voudront le retenir. », *L'irréligion de l'avenir*, page 471.

¹¹⁵⁹ « Dans cette hypothèse, le problème serait d'être tout à la fois assez aimant et assez aimé pour vivre et survivre en autrui », *L'irréligion de l'avenir*, page 471.

¹¹⁶⁰ *L'irréligion de l'avenir*, page 472.

¹¹⁶¹ « Certains de ces individus tiendraient l'un à l'autre, s'attacheraient assez pour ne se séparer jamais. S'il pouvait suffire de s'aimer assez pour s'unir ! Cette union serait alors l'éternité : l'amour nous rendrait éternels. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 22.

¹¹⁶² « Le dix-neuvième siècle finira par des découvertes encore mal formulées, mais aussi importantes peut-être dans le monde moral que celles de Newton ou de Laplace dans le monde sidéral : attraction des sensibilités et des volontés, solidarité des intelligences, pénétrabilité des consciences. », *L'art au point de vue sociologique*, Préface, XLV.

qui habite l'*Esquisse*, résorbé dans cette œuvre moins inquiète qu'est *L'irréligion*, nous paraît préférable.

Résumé.

Au point de vue de Guyau, l'*Esquisse* a épuré le problème de l'immortalité de son caractère dogmatique, dont *L'irréligion de l'avenir* montre la possibilité (voire la probabilité) métaphysique. *L'irréligion de l'avenir* se montre plus conciliante avec les hypothèses métaphysiques, plus idéaliste que ne le fit l'*Esquisse* – et partant, peut-être, moins radicale dans son exigence de sincérité. Après tout, les hypothèses consolantes sont-elles seulement honnêtes ? Comparée à la dureté revendiquée de la pensée de Nietzsche, la philosophie de Guyau nous paraît reculer devant l'hypothèse de la dissolution – argument décisif dans l'*Esquisse*, et devenu inessentiel dans *L'irréligion*.

Conclusion de la sous-partie.

La métaphysique joue un rôle essentiel aux yeux de Guyau : elle prend le relais de la science lorsque celle-ci quitte le domaine du connaissable ; et ce qui peut être connu portant par définition sur le passé, la science ne permet pas de préjuger de ce qui sera *possible* à *l'avenir*.

La morale utilitaire incarne dans ses grandes lignes la partie scientifique de la morale : rigoureuse, elle est cependant incapable d'obliger lorsqu'elle ne dépasse pas les faits – et lorsqu'elle dépasse les faits, elle n'oblige guère qu'à l'égoïsme. C'est là le résultat principal du mémoire sur la morale utilitaire. C'est que l'utilitarisme, dans l'interprétation évolutionniste que Guyau donne de la philosophie morale, s'occupe du *passé* de l'homme, de *l'enfance* de l'humanité, de l'égoïsme ; et ce serait, pour Guyau, vider la morale de sa spécificité que d'induire l'avenir à partir du passé. Si les conclusions des utilitaires sont nécessaires, parce que scientifiques, elles ne sont pas universelles, au sens où elles ne peuvent pas faire règle pour l'avenir.

C'est ici qu'intervient la métaphysique – moins en s'opposant à la science qu'en la complétant sur tous ces points. Elle ne porte point sur le passé de l'homme, sur ce qu'il a été, mais sur son avenir, sur ce qu'il *peut* devenir, sur son agir pratique. La science est nécessaire objectivement ; la racine de la métaphysique est intégralement subjective, et sa nécessité seulement personnelle. Bref, la science est descriptive ; mais la métaphysique est proprement morale, prescriptive. L'antagonisme des systèmes de morale se retrouve dans cette opposition

de la science et de la métaphysique : la science est utilitaire, mais elle est insuffisante pour obliger ; la métaphysique est fondamentalement idéaliste, puisqu'elle tend à inscrire un idéal dans la réalité pour nous enjoindre à l'agir pratique.

Mais, et c'est là l'objet des analyses de Guyau dans *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* puis dans *L'irréligion de l'avenir*, l'idéalisme, même considéré à part de la science, est porteur d'une déficience : il croit pouvoir obliger *absolument* par des thèses métaphysiques. Notre auteur montre dans l'Introduction de *l'Esquisse* qu'une telle prétention se heurte à des objections radicales ; et que, par principe, la métaphysique ne saurait aboutir à des thèses inconditionnées, *analogon* des énoncés scientifiques, mais qui porterait sur l'inconnaissable. La métaphysique absolutiste et autoritaire doit donc le céder à une métaphysique purement hypothétique, c'est-à-dire libre et personnelle : un idéalisme épuré de toute tendance dogmatique, et compatible avec les données de la science morale utilitaire, devient alors possible. C'est dans cette optique que Guyau présente ses propres hypothèses métaphysiques, non comme des réponses définitives, mais en tant que propositions *ouvertes*.

On voit donc comment Guyau construit sa propre philosophie pour pallier les déficiences des deux systèmes moraux : la théorie de *l'hypothèse métaphysique*, assez peu originale en apparence, sert à construire un système qui intègre les éléments de l'utilitarisme et de l'idéalisme pour en opérer la *synthèse*.

Il est donc une manière légitime de faire de la métaphysique lorsque la spéculation dépasse le domaine du connaissable. Seulement, la question qui se pose est de savoir jusqu'où la science peut désormais asseoir ses certitudes en matière morale. Si la métaphysique prend le relais de la science dans les circonstances précises que nous avons décrites, il faut repérer le point précis où s'effectue le relais – ou, pour le dire avec Guyau, le moment où l'on quitte le sentier sûr de la science pour pénétrer dans le brouillard métaphysique¹¹⁶³. Il faut savoir jusqu'où, selon notre auteur, la science peut nous guider de manière certaine. Tel est désormais le problème qui nous intéresse.

¹¹⁶³ « Lorsqu'on gravit une montagne, il arrive qu'à un certain moment on est enveloppé dans des nuages qui cachent le sommet, on est perdu dans l'obscurité. Ainsi en est-il sur les hauteurs de la pensée : une partie de la morale, celle qui vient se confondre avec la métaphysique, peut être à jamais cachée dans les nuages, mais il faut qu'elle ait aussi une base solide et qu'on sache avec précision le point où l'homme doit se résigner à entrer dans le nuage. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 9.

3.2 La science de la morale, ou la synthèse de l'idéalisme et du naturalisme.

Pour résoudre les tensions issues de l'antagonisme idéalisme-sensualisme, Guyau procède à une délimitation nette de la science et de la métaphysique. Cette distinction est une manière de concilier les idées proprement morales de l'idéalisme avec les exigences de l'enquête naturaliste, et de permettre toutes les spéculations métaphysiques personnelles dans les limites de la scientificité – le principal réquisit de ces spéculations étant d'être purement hypothétique et non dogmatique. Nous avons ainsi examiné, avec Guyau, les principales hypothèses métaphysiques, moins pour les réfuter que pour en montrer l'inconsistance en tant que dogme ; et même si certaines hypothèses se sont révélées plus séduisantes que d'autres, affectivement plus tonifiantes et plus probables, ici, la spéculation est et demeure *ouverte*, en vertu de la nature de son objet.

Mais cette morale métaphysique (car Guyau utilise parfois cette expression¹¹⁶⁴), ou plutôt cette partie métaphysique de la morale présuppose une partie scientifique : énoncer des paris métaphysiques lorsque plus aucune connaissance n'est possible, cela engage que la limite des connaissances en question ait été *déterminée*. Au point de vue logique, la métaphysique ne peut donc jamais arriver qu'en dernier : elle parachève le champ d'investigation moral par une conjecture spéculative – mais elle ne saurait l'initier. De plus, une méthode vraiment rigoureuse (scientifique) doit pouvoir rendre raison de la tendance à la spéculation métaphysique : pourquoi tendrions-nous à émettre des hypothèses métaphysiques invérifiables ? La tendance à la métaphysique elle-même doit être expliquée, pour ne pas paraître irrationnelle – et partant illégitime (car, comme l'écrit Guyau, qui reprend sur ce point Pascal, ce qui nous apparaît irrationnel nous désoblige¹¹⁶⁵).

C'est pourquoi, en dépit de la tendance marquée de notre auteur à l'idéalisme, il reconnaît que d'un point de vue méthodologique, il faut procéder des *faits*¹¹⁶⁶. Autrement dit, il faut commencer, en morale, par suivre les utilitaires et les sensualistes pour élaborer une *morale positive*, qui peut seule en retour fonder le recours possible à une métaphysique morale de type idéaliste. Dans le débat qui oppose utilitaristes et idéalistes, Guyau donne la priorité méthodologique aux utilitaires – non sans toutefois récuser quelques uns des

¹¹⁶⁴ Par exemple, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 76 « Il importe d'ajouter qu'une morale individualiste, fondée sur des *faits*, n'est pas la *négarion* d'une morale métaphysique ou religieuse, fondée, par exemple, sur quelque idéal impersonnel ».

¹¹⁶⁵ « Une association qui ne correspond pas entièrement à la réalité, qui n'est pas véridique et conséquemment rationnelle, une association qui n'est en quelque sorte qu'une mystification, perd toute autorité auprès d'un être raisonnable. Ce qui n'est pas rationnel, ce qui n'apparaît pas comme vrai ou comme bon, n'oblige plus », *La morale anglaise contemporaine*, page 321.

¹¹⁶⁶ « Mais une méthode rigoureuse nous impose de chercher d'abord ce que peut être une morale exclusivement fondée sur les *faits* et qui, en conséquence, ne part ni d'une *thèse a priori*, ni d'une *loi a priori*, qui serait elle-même une thèse métaphysique. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 75.

conséquences immédiates de leur doctrine. Mais toute la spécificité des analyses de Guyau consiste, et c'est là le point qui nous intéresse particulièrement, à déduire les thèses idéalistes (l'obligation morale, qui n'est pas fondée chez les partisans du devoir) d'un naturalisme méthodologique ; autrement dit, après avoir exploré l'antagonisme de la nature et du devoir, Guyau tente de concilier ce qui, dans l'histoire, a toujours été inconciliable : le naturalisme comme condition, l'obligation morale pour but.

3.2.1 La recherche du principe naturaliste : renouveler et radicaliser le naturalisme.

Dans cette partie, nous analyserons la manière dont Guyau s'approprie les thèses utilitaires, en les reformulant, ce qui lui permet d'éviter les déconvenues ordinaires liées à cette tradition : à savoir l'incapacité pour les auteurs naturalistes de produire une obligation morale – le mémoire de 1879 consacré à l'histoire de la pensée utilitaire n'avait d'autre objet que d'établir ce point.

3.2.1.1 Les antagonismes utilitaires à dépasser.

Suivre les utilitaires, ce n'est évidemment pas reprendre leurs conclusions. À cet égard, Guyau réitère au début du chapitre 1 du livre 1 de *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* les critiques qu'il leur avait adressées dans *La morale anglaise contemporaine*.

En premier lieu, les utilitaires font comme si l'intérêt social et l'intérêt de l'individu coïncidaient, et, le cas échéant, n'hésitent pas à faire plier l'intérêt de l'individu¹¹⁶⁷. En second lieu, les utilitaires sont marqués par une grande animosité envers la métaphysique, comme s'il y avait une opposition absolue entre la science et ce qui la dépasse – même si, et c'est là une tension de la pensée sensualiste, les utilitaires eux-mêmes versent dans la métaphysique, notamment lorsqu'ils prétendent découvrir le *désirable* à partir de ce qui est seulement *désiré*. Enfin, à supposer même que les utilitaires s'en tiennent aux faits, ils n'ont considéré comme fin morale que les fins *conscientes*, et parmi ces fins conscientes, le *plaisir*.

À ces difficultés, Guyau apporte des réponses nuancées.

¹¹⁶⁷ « Le premier tort des utilitaires, comme Stuart Mill, et même des évolutionnistes, a été de confondre la face sociale et la face individualiste du problème moral. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 76.

L'opposition de *l'individuel et du social* doit, selon lui, être tranchée en faveur de l'individuel¹¹⁶⁸. En effet, si nous recherchons le moyen d'obliger l'individu, on ne saurait invoquer une entité comme l'est la société pour obliger sans présupposer le désintéressement chez l'individu – présupposé problématique par excellence¹¹⁶⁹. En recentrant son analyse autour du seul individu, Guyau entend dépasser la confusion, plusieurs fois dénoncée dans *La morale anglaise contemporaine*, du moral et du social, de l'intérieur et de l'extérieur, de l'activité et de la passivité. Il faut éviter, écrit Guyau, « [cette] exagération dans laquelle on est tombé fréquemment : c'est d'absorber la conscience individuelle dans la conscience sociale, de ramener exclusivement les penchants moraux aux penchants sociaux, de croire que la collection a réussi à faire éclore des sentiments et des idées qui n'étaient pas déjà en germe chez l'individu. [...] [la moralité] vient s[e] fondre sans doute [dans l'instinct social] dans la réalité pratique, mais la réalité n'épuise pas tout le possible. »¹¹⁷⁰ Autrement dit, la sociologie à venir, en se plaçant à un point de vue exclusivement *holiste*, ne peut que se montrer incapable de penser la particularité du phénomène moral car « la fécondité morale déborde en quelque sorte la société humaine ». Il nous semble que c'est encore cette confusion qui est à l'œuvre dans la critique qu'Aslan adresse à Guyau. Aslan écrit en effet :

« Guyau, à cause de son point de départ trop étroitement psychologique, n'a pas pu déterminer la vraie et spécifique nature de la moralité. Il n'a vu de la moralité que son aspect subjectif, ce qu'elle a d'individuel. Il a cru qu'elle était une création spontanée de la nature individuelle de l'homme, tandis qu'elle est en réalité une discipline collective créée par la vie en société. »¹¹⁷¹

Or, rapporter la moralité à la vie en société, c'est prendre, d'après Guyau, l'effet pour la cause : la société est une conséquence de la vie morale, et non son principe. Le point de vue holistique inverse la causalité : le sentiment social du devoir n'a pas engendré la puissance morale, c'est au contraire « le pouvoir [qui] a précédé le sentiment du devoir »¹¹⁷². De plus, il nous semble que la critique que Guyau a adressée aux utilitaires vaut encore contre la conception *d'emblée* holistique qu'Aslan oppose à celle de notre auteur. En effet, si, comme le pose Aslan, la morale est une « discipline collective » imposée par la société à l'individu,

¹¹⁶⁸ « La morale positive, pour ne pas renfermer dès son principe un postulat invérifiable, doit être d'abord *individualiste* ; elle doit se préoccuper des destinées de la société qu'en tant qu'elles enveloppent plus ou moins celles de l'individu. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 76.

¹¹⁶⁹ « Dans ces cas d'opposition, le bonheur social, comme tel, ne pourrait devenir pour l'individu une fin réfléchie qu'en vertu d'un *pur* désintéressement ; mais ce pur désintéressement est impossible à constater comme *fait*, et son existence a de tout temps été controversée. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 75-76.

¹¹⁷⁰ *Éducation et hérédité*, pages 58-59.

¹¹⁷¹ *La morale selon Guyau*, Paris, 1910, page 107.

¹¹⁷² *Éducation et hérédité*, page 59.

pour quels motifs l'individu conscient de cette contrainte se verrait-il encore obligé ? Comprendre l'obligation au seul point de vue social revient à interpréter l'obligation comme une hallucination que la théorie d'Aslan vient dissiper – ce qu'il peut y avoir de moral dans une telle obligation sociale disparaît donc. L'individu n'a plus à s'obliger lui-même ; il est seulement contraint, et cherchera à s'y soustraire chaque fois qu'il le pourra, ce qui mène à un comportement de type utilitariste où la seule ressource pour réguler la conduite est la sanction. Comme le remarque Michael C. Behrent¹¹⁷³, dans le débat qui oppose Guyau à la sociologie durkheimienne, c'est la controverse de la querelle des universaux qui resurgit : l'auteur de *L'irréligion de l'avenir* défend clairement une position nominaliste, selon laquelle seul l'individu existe (il est alors légitime de partir de la subjectivité et la psychologie) ; alors que Durkheim défendra une conception réaliste du social, considérant les faits sociaux comme une réalité *sui generis* (il est nécessaire dès lors de partir du tout pour comprendre la partie).

Nous avons vu dans quel sens Guyau tranche l'opposition relative de la *science* et de la *métaphysique*. Oui, il y a une opposition ; mais elle légitime la pratique de la métaphysique comme activité personnelle et tournée vers l'avenir, et impose en retour à la science de ne pas dépasser les faits. C'est donc à l'aspiration de saisir objectivement le *désirable* qu'il faut renoncer, d'après Guyau¹¹⁷⁴, pour autant que l'on cherche à fonder une morale scientifique.

Il reste le problème de la fin morale, où Guyau repère chez les utilitaires un présumé qui *rétrécit* la pertinence de leurs affirmations : le plaisir peut bien être une fin désirée de fait par tous les hommes, mais à condition de préciser qu'il s'agit des seules fins *conscientes*¹¹⁷⁵. Cette remarque est capitale : elle permet de comprendre comment Guyau *élargit* le problème de la finalité à la sphère de l'inconscient, en l'entrecroisant avec le domaine de la conscience. La morale est un phénomène total et partant complexe, où les dimensions de notre humanité ne peuvent pas s'analyser séparément, mais tissent des liens étroits entre elles.

¹¹⁷³ Michael C. Behrent, *Le débat Guyau-Durkheim sur la théorie sociologique de la religion. Une nouvelle querelle des universaux ?*, Archives de sciences sociales des religions 2/2008 (n° 142), p. 9-26.

URL : www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2008-2-page-9.htm.

¹¹⁷⁴ « Nous n'essayerons donc pas de nier ni d'exclure aucune des fins proposées comme désirables par les métaphysiciens ; mais nous laisserons actuellement de côté la notion du *désirable*, et nous nous bornerons à constater d'abord ce qui est *désiré* en fait. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 76.

¹¹⁷⁵ « Suivant les "hédonistes", la direction naturelle de tout acte serait le minimum de peine et le maximum de plaisir : dans son évolution, la *vie consciente* suit toujours la ligne de la *moindre souffrance*. – Cette direction du désir ne peut guère être contestée par personne, et, pour notre part, nous l'admettons ; mais la définition précédente est trop étroite, car elle ne s'applique qu'aux actes *conscients* et plus ou moins volontaires, non aux actes inconscients et automatiques qui s'accomplissent simplement suivant la ligne de la *moindre résistance*. Or, croire que la plupart des mouvements partent de la *conscience* et qu'une analyse scientifique des ressorts de la conduite doit tenir compte seulement des mobiles *conscients*, ce serait sans doute être dupe d'une illusion. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 77-78.

C'est en ce sens que Guyau soupçonne d'emblée la conscience de n'être qu'une conséquence tardive de l'évolution ; en d'autres termes, de n'être pas première de fait, et de ne pas devoir l'être dans l'ordre moral. L'opposition de l'inconscient et du conscient doit donc, elle aussi, être dépassée – et elle ne peut l'être que dans la mesure où l'on s'intéresse *d'abord* à l'inconscient, comme à la source d'où jaillit la conscience. La morale de Guyau repose sur une psychologie des profondeurs, et se veut une morale *synthétique*, dans la mesure où la morale est ainsi la seule science à s'intéresser à la fois aux phénomènes conscients et inconscients¹¹⁷⁶. La science morale est une recherche de l'unité théorique radicale de l'homme, tout comme, en écho, la moralité sera la recherche de l'unité pratique de l'homme¹¹⁷⁷. En retour, elle permet de comprendre la nature des déficiences des précédentes théories morales : elles étaient nécessairement lacunaires en tant qu'elles ne s'intéressaient qu'à une partie du problème, les motivations conscientes – lesquelles ne sont sans doute, d'après Guyau, que la partie la plus superficielle et ténue de notre être¹¹⁷⁸. La visée utilitaire (le plaisir) doit donc être comprise à partir d'une cause motrice plus originaire, et plus profonde¹¹⁷⁹. Pour être synthétique, la science morale doit intégrer l'inconscient à son enquête et comprendre le motif hédoniste seulement comme un effet. Ainsi seulement, *l'antagonisme de la réflexion (du conscient) et de l'instinct (de l'inconscient)*, qui n'avait de cesse d'être mobilisée par Guyau dans *La morale anglaise contemporaine*, pourra être résorbée.

Dès lors, on comprend mieux la critique que Guyau adressait aux utilitaires en 1879, lorsqu'il leur reprochait de faire de la métaphysique sans s'en rendre compte : en posant le plaisir comme seule fin réelle de l'homme (comme désirable), ils ont pris un effet pour la cause ; ils ont pris un possible pour le tout de la réalité ; ils ont donc restreint la vie morale de l'homme à sa vie consciente. En d'autres termes, les moralistes utilitaires se sont laissés bernier par *l'illusion propre à la conscience* : reflétant la lumière que la conscience concentre,

¹¹⁷⁶ « Étant données d'une part la sphère inconsciente des instincts, des habitudes, des perceptions sourdes, d'autre part la sphère consciente du raisonnement et de la volonté réfléchie, la morale se trouve sur la limite de ces deux sphères : elle est la seule science qui n'ait ainsi pour objet ni des faits purement inconscients ni des purement conscients. Elle doit donc chercher une tendance qui soit commune à ces deux ordres de faits et qui puisse relier les deux sphères. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 83.

¹¹⁷⁷ « La moralité n'est autre chose que l'unité de l'être », au sens où la conscience ne contredit pas les instincts, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 98.

¹¹⁷⁸ « Nous devons reconnaître que la conscience embrasse une portion assez restreinte de la vie et de l'action. Même les actes qui s'achèvent dans la pleine conscience de soi ont, en général, leur principe et leur première origine dans les instincts sourds et des mouvements réflexes. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78.

¹¹⁷⁹ « Quelle est la fin, la cible constante de l'action ? devient donc, à un autre point de vue, celui-ci : Quelle est la cause constante de l'action ? Dans le cercle de la vie, le point visé se confond avec le point même d'où part le coup. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78.

les utilitaires ont cru que la conscience était elle-même la source de la lumière¹¹⁸⁰. Toutefois, si notre auteur ne va pas jusqu'à poser le statut de la conscience comme un *problème* (ce que fait Nietzsche par exemple¹¹⁸¹), il prend acte, en revanche, du *fait* que la conscience n'est pas maîtresse dans la demeure de l'âme humaine – ce qui, en matière morale, nous paraît être une position tout à fait originale et féconde.

Paradoxalement, pourtant, cette vie consciente, analytique, tend à renforcer la partie instinctive de l'homme¹¹⁸². N'y a-t-il pas là une difficulté dans le texte de Guyau, voire une contradiction entre deux propositions ? Comment l'utilitarisme peut-il *dissoudre l'instinct* par l'analyse réflexive (proposition) ; et à le *renforcer* ensuite, au détriment de la volonté consciente ? On peut lever la difficulté en remarquant que le terme « *instinct* » ne renvoie pas au même type de réalité dans les deux expressions – et qu'aucun de ces deux sens n'est *générique*. « L'instinct » dissous par l'analyse porte sur les synthèses passives, c'est-à-dire un ensemble d'obsessions durables régulant quasi mécaniquement la conduite. Quant à l'instinct renforcé par l'analyse utilitariste, il est celui de la conservation de soi, se rapportant à l'égoïsme naturel : c'est un instinct conscient de soi. Ainsi on peut dire sans contradiction que la réflexion dissout l'instinct altruiste tout en renforçant l'instinct égoïste. Le terme de « conscience », quant à lui, peut être défini de manière univoque comme un opérateur théorique qui dissèque les motifs de la conduite pour en faire ressortir le principal ressort et le renforcer : l'égoïsme instinctif. C'est bien la même conscience qui dissout les instincts passifs qui mènent à un altruisme spontané, et qui consolide l'instinct égoïste, en recentrant la lumière sur l'intérêt. Non seulement la pensée anglaise détruit la moralité mécanique dont l'homme a hérité, mais elle est incapable de produire une synthèse au-delà de la sphère de l'intérêt et du plaisir égoïstes. Bref, ni l'utilitarisme ni l'évolutionnisme ne sont capables d'obliger.

Tout l'enjeu de ces pages de l'*Esquisse* consiste à montrer qu'*une morale fondée sur les faits n'est pas nécessairement une morale du plaisir* ; et qu'en somme un autre principe naturaliste que la recherche de la jouissance est possible – voire même *nécessaire* pour rendre

¹¹⁸⁰ « La conscience n'est donc qu'un point lumineux dans la grande sphère obscure de la vie ; c'est une petite lentille groupant en faisceaux quelques rayons de soleil et s'imaginant trop que son foyer est le foyer même d'où partent les rayons », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78

¹¹⁸¹ Par exemple au §11 du *Gai savoir*, page 69, où la conscience est conçue comme « la dernière et la plus tardive évolution de l'organique et par conséquent aussi ce qu'il y a en lui de plus inachevée et de moins solide », comme un principe potentiel de dérégulation des fonctions organiques, en tant qu'elle « suscite d'innombrables méprises qui provoquent la disparation d'un animal, d'un homme, plus tôt qu'il ne serait nécessaire, "au-delà du destin", comme le dit Homère ».

¹¹⁸² « Le système du plaisir ou de l'intérêt, quels qu'en soient d'ailleurs les mérites et les côtés vrais, tend par essence à fortifier en nous la part de la nature instinctive, pour supprimer celle de la volonté consciente », *La morale anglaise contemporaine*, page 427.

raison des difficultés dans lesquelles sombre l'hédonisme. En retour, si le plaisir n'est plus un principe sur lequel la morale peut s'appuyer, il faudra montrer en quoi il peut être considéré comme une *conséquence*, un cas particulier du principe plus général que Guyau compte édifier. Trouver un principe qui puisse rendre compte de la recherche consciente du plaisir à titre de conséquence, voilà l'ambition de notre auteur. Sur ce point, il se sépare non seulement des penseurs utilitaires, mais aussi de l'évolutionnisme de Spencer, qui considère que ce qui est bon se confond avec ce qui cause du plaisir¹¹⁸³.

La science morale de Guyau devra donc être individualiste, scientifique (sans référence à la notion métaphysique de *désirable*) et partir des profondeurs de l'inconscient pour ensuite élargir sa problématique au social, à la métaphysique et aux phénomènes conscients. Guyau positionne le problème de la façon la plus radicale, de manière à dénouer toutes les difficultés rencontrées dans *La morale anglaise contemporaine* ; de manière également à assigner une place définie à la métaphysique. Toute la philosophie de Guyau est donc suspendue à ce principe, censé être ce point de vue à partir duquel les problèmes explorés jusqu'alors se résolvent.

3.2.1.2 Le principe de la morale scientifique : la vie.

Le programme de recherche est clairement délimité : comment trouver un principe naturel qui englobe la recherche (utilitaire) du plaisir à titre de cas particulier, et permette de rendre compte de la tendance (idéaliste) à la métaphysique ? Quant à la position du problème, elle est, elle aussi, parfaitement définie : quel principe commun aux mobiles conscients et inconscients peut être dégagé de la seule considération de la conduite individuelle, sans y introduire la notion de désirable, et sans contraindre l'individu par quelque pression externe et sociale (ce qui en ferait un être passif) – principe qui doit enjoindre l'individu à la moralité ? Bref, comment trouver, au sein de l'immanence naturaliste un principe qui rende raison à la fois de la tendance utilitaire et de la tendance idéaliste ? On voit que pour résoudre l'antagonisme moral, Guyau prend clairement parti en faveur de la méthode naturaliste – mais dont il modifie substantiellement les thèses à mesure qu'il en approfondit (élargit) les exigences.

¹¹⁸³ Herbert Spencer : « il est [...] impossible de nier que [...] ce qui est bon ne se confonde universellement avec ce qui procure du plaisir. », *Les bases de la morale évolutionniste*, page 25.

Dès lors, on ne peut qu'être étonné du caractère vague et général, à première vue, de la réponse de Guyau concernant ce premier principe : *la vie*.

« Nous croyons qu'une morale exclusivement scientifique, pour être complète, doit admettre que la recherche du plaisir n'est que la conséquence même de l'effort instinctif pour maintenir et accroître la *vie* »¹¹⁸⁴

Mais ce serait alors passer à côté du fait que cette réponse satisfait à toutes les exigences énoncées ci-dessus : c'est un principe *individuel*, qui intègre aussi bien les mobiles *conscients* qu'*inconscients*. D'autre part, il s'agit bien d'un *fait*, et d'un fait *universel*¹¹⁸⁵, observable en tout temps et en tout lieu, qui ne cache aucun postulat métaphysique. Guyau lui-même rappelle immédiatement ces exigences en ces termes :

« Nous croyons qu'une morale exclusivement scientifique, pour être complète, doit admettre que la recherche du plaisir n'est que la conséquence même de l'effort instinctif pour maintenir et accroître la *vie* : le *but*, qui, de fait, *détermine* toute action consciente est aussi la cause qui *produit* toute action inconsciente : c'est donc la *vie* même [...] »¹¹⁸⁶

D'autre part, l'invocation de la vie comme principe n'est encore, dans sa formulation, qu'une ébauche que Guyau complète aussitôt après :

« [...] c'est donc la *vie* même, la vie à la fois la plus intense et la plus variée dans ses formes. »¹¹⁸⁷

Guyau procède de suite à une première caractérisation de ce que sera une morale fondée sur la vie, selon les deux axes que sont l'*intensité* et la *variété*. Or, ces deux manifestations ne sont encore qu'une conséquence d'une tendance plus profonde encore, qui fait office de la loi fondamentale de la vie : *persévérer dans la vie*, dont Guyau fait « la plus radicale des réalités et l'inévitable idéal »¹¹⁸⁸.

Il y a donc un fait, la *vie* ; et sa loi la plus élémentaire, la *persévérance dans la vie*. Cette formule n'est pas sans évoquer, les commentateurs l'ont remarqué, l'expression

¹¹⁸⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 79.

¹¹⁸⁵ « Depuis le premier tressaillement de l'embryon dans le sein maternel jusqu'à la dernière convulsion du vieillard, tout mouvement de l'être a eu pour *cause* la vie, en son évolution ; cette cause universelle de nos actes, à un autre point de vue, en est l'effet constant et la *fin* », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 79.

¹¹⁸⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 79.

¹¹⁸⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 79.

¹¹⁸⁸ « La tendance à persévérer dans la vie est la loi nécessaire de la vie non seulement chez l'homme, mais chez tous les êtres vivants, peut-être même dans le dernier atome de l'éther, car la force n'est probablement qu'un abstrait de la vie. Cette tendance est, sans doute, comme le résidu de la conscience universelle, d'autant plus qu'elle dépasse et enveloppe la conscience même. Elle est donc à la fois la plus radicale des réalités et l'inévitable idéal. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 79.

métaphysique : « persévérer dans l'être », qui est, par exemple, la définition du *conatus* par Spinoza. Mais il faut se garder d'assimiler ces expressions : d'une part parce que Guyau refuse de lui prêter un statut métaphysique ; d'autre part parce que le terme de vie renvoie à l'idée d'évolution du vivant qui n'est pas contenue dans l'expression « persévérer dans l'être », et qui constitue le principal argument mobilisé par Guyau contre Spinoza¹¹⁸⁹. C'est pourquoi notre auteur lui préfère le terme de *nisus*¹¹⁹⁰ ; et comme l'écrit Philippe Saltel, si ces termes ont des sens équivalents en latin (notamment celui d'effort), *nisus* « signifiant tout particulièrement l'effort de l'enfantement, prend une connotation l'accordant tout particulièrement à une “philosophie de la vie” »¹¹⁹¹. Aussi la vie est-elle chez Guyau, comme chez Claude Bernard, création, invention ; la biologie à laquelle se réfère Guyau n'est pas celle, mécanique de l'évolutionnisme, qui considère le vivant comme passif et statique, mais, comme l'observe judicieusement Annamaria Contini, « l'activité dynamique et téléologiquement ordonnée à partir du faire artistique »¹¹⁹². D'après Guyau, il faut donc passer d'un modèle mécanistique à un modèle esthétique pour comprendre la puissance créatrice de la vie, inscrite biologiquement dans l'existence.

La vie peut donc servir de fondement car elle est, comme l'écrit Annamaria Contini, la « réalité concrète par excellence, la seule que nous puissions appréhender immédiatement en nous-mêmes et dont on puisse avoir une perception assurée et irréductible, la seule qui ne réalise pas l'unité aux dépens de l'individualité »¹¹⁹³. A. Banfi écrit à très juste titre que la vie est pour Guyau le concept « qui implique, pour ainsi dire, le minimum de présupposés [en tant qu'il est] l'originaire antérieur à toute détermination formellement objective de l'être aussi qu'à toute évaluation, parce qu'il les porte toutes en lui »¹¹⁹⁴ : en la vie coïncide l'être et le

¹¹⁸⁹ Dans *La morale d'Épicure*, Spinoza est brièvement présenté par Guyau, comme l'auteur d'une *synthèse* entre épicurisme et stoïcisme. Toutefois, la philosophie du *conatus* a le malheur, d'après le philosophe lavallois, de méconnaître la spécificité du vivant et la loi d'évolution et ainsi de *figer* cette synthèse.

« Ainsi s'est produite dans le grand système du rationaliste Spinoza la synthèse de la morale épicurienne ou utilitaire et de la morale stoïcienne. Le seul élément qui semble faire défaut au spinozisme, c'est l'idée d'un réel progrès de la nature ou d'une « évolution », idée sur laquelle insisteront les métaphysiciens allemands, surtout Hegel, et les moralistes anglais, surtout Spencer. À la métaphysique de l'évolution universelle se joindra la morale de l'évolution universelle ; mais au fond les principes seront toujours les mêmes : un bien relatif substitué au bien absolu et se réduisant en dernière analyse à la connaissance progressive d'une utilité progressive elle-même, par laquelle l'intérêt de chacun s'identifie de plus en plus avec l'intérêt universel. », *La morale d'Épicure*, pages 236-237.

On passera sur l'étrangeté de la critique, et son surprenant anachronisme, qui consiste à reprocher à un penseur d'être de son temps, et de n'avoir pas développé une idée quelque deux siècles avant son apparition ; et on notera que les analyses que Guyau propose de Spinoza sont malheureusement assez superficielles, et évoquent assez cette méthode anatomique qu'il dénonce à si juste titre.

¹¹⁹⁰ *Éducation et hérédité*, page 35, où Guyau évoque « le *nisus* obscur et informe de la vie ».

¹¹⁹¹ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 19.

¹¹⁹² Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 217.

¹¹⁹³ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 150.

¹¹⁹⁴ A. Banfi, *Il naturalismo romantico del Guyau*, *Logos*, VII ; cité par Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 150.

devoir-être, « la réalité immédiate [et] la valeur » selon l'heureuse expression de Banfi¹¹⁹⁵, qui considère que le concept de vie est peut-être le seul concept conséquent pour un naturalisme non dogmatique.

De même, l'expression « persévérer dans la vie » s'apparente, quant à sa signification, à ce que Schopenhauer désignait par « vouloir vivre ». Mais Schopenhauer y voyait la racine de la souffrance universelle, et fondait sa morale sur la négation de ce vouloir-vivre (la nolonté), alors que Guyau, qui s'est déjà confronté au pessimisme, y voit au contraire l'idéal immanent *indépassable* – indépassable, car, même dans la philosophie de Schopenhauer, n'est-ce point encore la vie qui condamne la persévérance dans la vie ?

Une audace métaphysique.

Nous pouvons néanmoins pointer dès maintenant ce que nous proposons d'appeler une audace métaphysique de Guyau : il présente la vie comme étant le fond de réalité ultime dont la matière (« le dernier atome de l'éther ») ne serait que l'abstraction. Cette thèse semble évoquer ce que Bergson écrira dans *L'évolution Créatrice*, notamment lorsqu'il comprend la matière comme une conséquence (une retombée) de la spiritualité de la vie¹¹⁹⁶. Mais alors que Bergson, qui se rattache explicitement au spiritualisme, est en droit de penser la matière comme une conséquence de la pétrification de la vie appréhendée quant à elle comme jet immatériel, Guyau, précisément parce qu'il se réclame du naturalisme, ne peut pas se permettre ce genre d'analyse spiritualiste. Comme l'écrit à raison V. Jankélévitch : « Pour Bergson [...], il s'agit non pas d'élever la matérialité à la hauteur de la vie, mais d'épurer la vie de toute matérialité ; non pas de concevoir la nature entière sur le modèle d'un organisme vivant, mais de séparer irréductiblement la matière, théâtre des mouvements mécaniques, du vital considéré comme spontanéité créatrice. »¹¹⁹⁷ En vérité, la difficulté est bien que Guyau pose la vie comme fondement de la réalité – non à titre *d'hypothèse métaphysique*, ce qu'il devrait faire, rigoureusement parlant, mais à titre de *thèse scientifique*.

Pourquoi le philosophe lavallois se permet-il une telle audace ? Sans doute pense-t-il qu'avec la « vie », une limite a été atteinte dans la recherche des causes de la moralité (notre auteur parle bien de la vie comme de la plus « radicale des réalités », comme de la racine de la réalité). En effet, l'idéalisme s'en tient à un fait de conscience ; l'utilitarisme tente de

¹¹⁹⁵ A. Banfi, *Il naturalismo romantico del Guyau*, Logos, VII ; cité par Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 151.

¹¹⁹⁶ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, chapitre III, « Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde. L'évolution des espèces vivantes à l'intérieur de ce monde représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet originel, et d'une impulsion qui se continue en sens inverse de la matérialité. »

¹¹⁹⁷ V. Jankélévitch, *Deux philosophies de la vie, Bergson, Guyau*, pages 413-414.

comprendre les ressorts de la conscience, mais échoue, car il ne considère que l'intérêt, motif insuffisant ; avec la vie, nous avons la cause la plus profonde de notre être, celle qui accompagne notre existence biologique et morale, de la naissance à la mort – « depuis le premier tressaillement de l'embryon dans le sein maternel jusqu'à la dernière convulsion du vieillard, tout mouvement de l'être a eu pour *cause* la vie en son évolution »¹¹⁹⁸. Ce n'est que dans un second moment que Guyau identifie cette recherche sur la cause de notre vie morale avec les résultats positifs des doctrines évolutionnistes : la vie, comprise d'abord comme cause constante de nos actions, devient cause universelle, d'abord dans le règne animal, puis dans le monde physique en général¹¹⁹⁹. Cette logique d'élargissement des cercles concentriques de ce que cause la vie est pertinente dans le cadre naturaliste que s'est proposé Guyau ; et, en vérité, s'il étend ultimement l'idée de la vie comme cause de la matière même, notre auteur le fait avec prudence, en affirmant que ce n'est là qu'une hypothèse probable (« peut-être même dans le dernier atome de l'éther, car la *force* n'est probablement qu'un abstrait de la *vie* »). La cohérence de l'auteur nous paraît donc sauvegardée : d'un côté, il y a l'affirmation de la vie comme cause immanente de toutes nos actions ; de l'autre côté, une hypothèse métaphysique clairement énoncée comme telle qui élargit la puissance de la vie jusqu'à la matière elle-même. Guyau ne verse donc pas dans la métaphysique au moment même où il prétend énoncer le principe d'une morale exclusivement scientifique ; du moins, il le fait en l'énonçant explicitement.

3.2.1.3 L'accroissement de la vie comme visée de la morale.

De manière conséquente, Guyau produit une définition de la morale dans les limites de la science positive, c'est-à-dire sans métaphysique : « la science qui a pour objet tous les moyens de *conserver* et d'*accroître* la vie, matérielle et intellectuelle »¹²⁰⁰. *Mutatis mutandis*, Guyau reprend à son actif non seulement la méthode de Spencer (partir des lois du tout pour en déduire la morale) mais encore son principal résultat (la morale est ce qui doit accroître la quantité de vie) – à la différence toutefois que contrairement à l'auteur des *Data of Ethic*, Guyau n'entend pas partir d'un principe abstrait (la loi de conservation de la force) pour en déduire la vie comme persévérance dans l'existence, mais procède au contraire de la

¹¹⁹⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 79.

¹¹⁹⁹ « La tendance à persévérer dans la vie est la loi nécessaire non seulement chez l'homme, mais chez tous les êtres vivants, peut-être même dans le dernier atome de l'éther, car la *force* n'est probablement qu'un abstrait de la *vie* », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 79.

¹²⁰⁰ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 79.

persévérance dans la vie, comme loi fondamentale de la vie, pour en déduire, hypothétiquement, jusqu'à la nature de l'atome.

L'accroissement de la vie peut seule être considérée comme étant la visée d'une morale sans métaphysique : il ne dicte pas une conduite *déterminée*, mais seulement la direction *générale* d'un comportement – c'est-à-dire *l'obligation de l'obligation*, sans préciser plus avant quelle sera celle-ci. Loin de formuler des formes concrètes de l'obligation, Guyau énonce la condition de possibilité immanente de toute obligation : l'obligation, pour la vie, de s'intensifier. La vie n'est pas un fait indifférent, mais est porteuse d'une *norme immanente* : l'accroissement. C'est en ce sens seulement que Guyau peut parler légitimement d'obligation sans contredire son projet de fonder une morale scientifique. Si des obligations particulières pourront être déduites de cette obligation plus profonde et plus radicale qu'est la vie (« la plus radicale des réalités », dit Guyau), ces obligations n'auront, dans la singularité et l'unicité de leur prescription, rien d'universel. En d'autres termes, l'obligation d'accroissement est nécessaire, car elle répond à l'appel de la vie, que l'on peut constater scientifiquement d'après Guyau, qui consiste à se conserver et à s'accroître¹²⁰¹ ; mais le contenu de l'obligation ne l'est point.

Il n'y a dès lors qu'un seul impératif :

« Développe ta vie dans toutes les directions, sois un *individu* aussi riche que possible en énergie intensive et extensive ; pour cela, sois l'être le plus *social* et le plus *sociable* »¹²⁰²

Il nous faudra déterminer plus avant ce que Guyau entend précisément par *accroissement* de la vie – dans sa généralité même (mais dont nous venons de voir qu'elle était méditée par Guyau, pour éviter d'invoquer un devoir déterminé), la formule évoque la direction dans laquelle la vie *doit* se déployer sans pour autant préciser le chemin précis qu'elle doit emprunter. Remarquons néanmoins à quel point la formulation du principe de la morale en dit davantage qu'elle ne le semble à première vue : « la science qui a pour objet tous les moyens de *conserver* et d'*accroître* la vie, matérielle et intellectuelle ». Étudions ces caractérisations élémentaires.

En premier lieu, cette définition confère un double objet à la morale : le corps et l'esprit, l'un et l'autre étant des manifestations de la vie. L'antique opposition entre la matière

¹²⁰¹ « La morale fondée sur les *faits* ne peut, encore une fois “constater” qu'une chose, c'est que la vie tend à se maintenir et à s'accroître chez tous les êtres », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 84.

¹²⁰² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 125.

et la pensée trouve sa résolution dans une origine commune, la vie ; et la pensée même, d'après Guyau, n'est rien d'autre que « de l'action condensée et de la vie à son maximum de développement »¹²⁰³. C'est là d'une part conférer une valeur importante à la pensée ; mais c'est encore, d'autre part, esquisser la genèse du phénomène « pensée », à partir d'un processus essentiellement biologique. Le supérieur procède donc de l'inférieur : sur ce point, Guyau reprend à son compte les analyses de l'école naturaliste. C'est en ce sens que l'on peut analyser la belle image utilisée par Guyau, celle de la pensée comme « de l'action condensée » : la condensation désigne le passage physique d'un état gazeux de la matière à un état liquide ou solide, bien que fondamentalement, rien ne se soit créé, mais tout se transforme. La pensée est un concentré d'évolution.

Par cette image de la « condensation » pour comprendre l'intelligence, Guyau semble anticiper une thèse fameuse exposée par Bergson au chapitre III de *L'évolution créatrice* : « nous comparions l'intelligence, écrit notamment Bergson, à un noyau solide qui se serait formé par voie de condensation ». On notera cependant cette différence, que la *vie* est pour Bergson un principe immatériel, un jaillissement spirituel, qui produit la matière par effet de retombée¹²⁰⁴, alors que la *vie* est entendue en un sens nettement plus positif par Guyau, ainsi qu'en témoignent les références à la nutrition et à la sexualité qu'on retrouve au second chapitre du premier livre¹²⁰⁵. Si bien que la thèse de Bergson serait très certainement interprétée par Guyau comme étant une hypothèse métaphysique très belle, mais invérifiable, incapable de fonder une morale scientifique – ce qui n'est pas, reconnaissons-le, le projet de Bergson. De plus, autre différence remarquable entre les deux doctrines : si c'est la pensée (activité supérieure), qui est pour Guyau engendrée par l'inférieur (la vie simplement biologique), c'est au contraire la vie supérieure et immatérielle qui, chez Bergson, produit la matière – ce que l'on pourrait traduire par l'inférieur. De surcroît, l'explication de cette retombée est, chez Bergson, tout à fait singulière et sans équivalent dans la pensée de Guyau (l'image d'un jaillissement, la vie, qui, de lui-même, retombe et devient tendance à la spatialisation). Si bien qu'en dépit des affinités entre les philosophies de Guyau et Bergson, sur l'interprétation de l'évolution dans l'optique de la vie, ces deux auteurs diffèrent nettement sur ce qu'il faut entendre par « vie » : principe spirituel opposé à la matière pour

¹²⁰³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 80.

¹²⁰⁴ *L'évolution créatrice*, III, « Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde ».

¹²⁰⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Livre I, Chapitre 2, pages 86-87.

Bergson (« la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse »¹²⁰⁶), principe positif et physiologique pour Guyau, et qui suffirait pour expliquer la vie morale de l'homme dans ses linéaments généraux.

En second lieu, Guyau ne rapporte pas le principe de la morale scientifique à la seule « conservation de la vie », mais également à son « accroissement ». On pourrait penser que la conservation de la vie ne pourrait consister qu'en un cas particulier de l'accroissement : pour accroître la vie, ne faut-il pas d'abord la conserver, à titre de réquisit ? C'est ce que qu'écrit, non sans raison, Philippe Saltel : « [la] persévérance *dans la vie* [...] suppose [...] la conservation *et* l'accroissement, ou plutôt la conservation *par* l'accroissement »¹²⁰⁷. Pourtant, il peut arriver que l'accroissement de la vie puisse se retourner contre sa conservation même. En maintenant les deux principes ensemble, Guyau pose en réalité deux exigences qui se contrebalancent mutuellement. Certes, la conservation assure la survie de l'espèce, sans s'assurer de sa pérennité vitale ; mais l'accroissement de la vie, lorsqu'elle n'est pas raisonnée, peut contrarier le développement de l'espèce. Ici se trouve une idée centrale : l'expansion de la vie ne doit pas devenir frénétique, au point de négliger ses conditions de reproductibilité. C'est en ce sens que Guyau prend soin de préciser qu'il ne doit y avoir accroissement que « dans la mesure compatible avec la réparation des forces »¹²⁰⁸ ; et que si accroître consiste en une « réduction au strict nécessaire de ce qu'on pourrait appeler les périodes de *jachère* »¹²⁰⁹, ces phases de repos sont *nécessaires* pour que la vie puisse s'intensifier.

Pour secondaires que peuvent paraître ces remarques, elles auront une incidence considérable sur la critique guyalcienne des institutions éducatives, lesquelles font encourir le risque, pour intensifier la vie, de l'épuiser : c'est le danger de *surmenage* dans les établissements scolaires. Nous reviendrons sur ce point – mais nous voyons d'ores et déjà qu'il s'ancre dans le principe même de la morale, lequel est un équilibre entre une expansion et une réparation.

Sitôt énoncé le principe de la morale de la vie, Guyau est désireux de confronter sa propre doctrine à l'hédonisme. On en comprend aisément la raison : à l'instar des évolutionnistes, Guyau entend conférer à la morale un fondement scientifique, positif ; il lui

¹²⁰⁶ *L'évolution créatrice*, chapitre III.

¹²⁰⁷ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 40.

¹²⁰⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 80.

¹²⁰⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 80.

faut donc préciser en quoi il se distingue des auteurs évolutionnistes avec lesquels il a partagé de nombreux éléments de méthode.

3.2.1.4 La conscience du plaisir comme cas particulier des sources de l'activité.

Quel est la relation du plaisir à la vie ? L'intention de Guyau est de se positionner par rapport à la tradition morale hédoniste.

Pour résoudre cette difficulté, Guyau invoque les scientifiques, les « psychologues et les physiologistes » (sans toutefois préciser qui sont ces savants) pour lesquels le plaisir est la conséquence d'un « accroissement de la vie ». Dès lors, la question est tranchée : si le plaisir est la *conséquence* d'une vie qui s'accroît, il ne peut plus être considéré comme le principe de la morale ; au contraire, la morale du plaisir est incluse dans une morale de la vie, à titre de cas particulier.

« Ce précepte : “accrois d'une manière constante l'intensité de ta vie” se confondra finalement avec celui-ci : “accrois d'une manière constante l'intensité de ton plaisir”. »¹²¹⁰

De même que le plaisir est dérivé de la vie, les principaux résultats de la théorie utilitaire sont la conséquence de la théorie plus radicale que propose Guyau.

Plus précisément, Guyau reprend une distinction effectuée dans le cadre de son analyse sur Épicure : il existe une différence entre un *plaisir déterminé* (le plaisir tel que le vise la morale utilitaire) et le *plaisir d'exister* (« lié au fond même de cette activité » et qui engendre le « plaisir de vivre, de vouloir, de penser, etc. »). Or, c'est cette seconde classe de plaisir qui est déterminante d'après le philosophe lavallois, puisqu'elle se confond avec la conscience de vivre même¹²¹¹. Si le plaisir d'un objet déterminé (plaisir purement sensitif, et le seul plaisir qu'admettent les utilitaristes) peut bien être la cause finale d'une action, c'est à titre d'exception, car c'est le plaisir plus confus mais plus profond de vivre qui a « une importance supérieure »¹²¹² : c'est lui qui est véritable cause motrice, « force accumulée qui ne demande qu'à se déployer »¹²¹³. Cette seconde classe de plaisir n'est en réalité rien d'autre qu'une vie qui cherche à s'exprimer et pour laquelle le plaisir n'est pas un motif nécessaire¹²¹⁴.

¹²¹⁰ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 81.

¹²¹¹ « Dans [le cas du plaisir lié au fond même de l'activité], il est plus profondément vital, plus indépendant des objets extérieurs : il ne fait qu'un avec la conscience même de la vie », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 81.

¹²¹² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 81.

¹²¹³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 81.

¹²¹⁴ « Quand le désir est satisfait, il y a plaisir ; quand il est contrarié, il y a peine ; mais il n'en résulte pas que l'activité emmagasinée se déploie uniquement en vue d'un plaisir, avec un plaisir pour motif », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 81.

Le fondement de la morale, qui est d'après Guyau la vie, est donc un principe *atéleologique* (« la vie se déploie et s'exerce parce qu'elle est la vie »¹²¹⁵), et qui intègre le plaisir à titre de cas particulier. En remontant plus loin dans l'ordre des causes de l'action (la vie comme cause plus profonde que la recherche du plaisir), Guyau croit ainsi être en mesure d'intégrer la théorie hédoniste à la sienne propre à titre de cas particulier : « l'hédonisme peut donc subsister, mais *au second rang* et plutôt comme *conséquence* que comme *principe* ». Parce que le plaisir est la conséquence d'un accroissement de la vie, l'hédonisme est la conséquence d'une morale de la vie.

Pourquoi le plaisir n'est-il pas premier – mais dérivé ? Pour Guyau, la croyance dans la primauté du plaisir relève d'une erreur dans la relation de causalité entre l'organe et la fonction. Naïvement, nous pensons que l'organe est donné, et qu'il est destiné à remplir une fonction : « on a cru longtemps que l'organe créait la fonction ». Ainsi font les hédonistes, lorsqu'ils affirment que le plaisir est la finalité de la vie¹²¹⁶. Guyau s'oppose résolument à cette interprétation, contre laquelle il oppose « la science moderne » : reprenant Lamarck, pour lequel c'est « la fonction [qui] crée l'organe », Guyau considère que, « à l'origine, l'être ne possédait point un organe tout fait [ni] un plaisir tout fait » ; mais que c'est « lui-même, en agissant, [qui] a fait son organe et fait son plaisir »¹²¹⁷. C'est donc que « le plaisir, comme l'organe, procède de la fonction ». Mais n'y a-t-il pas ici une difficulté ? Guyau ne réintroduit-il pas par le terme de « fonction » le finalisme qu'il avait d'abord réfuté avec l'hédonisme ? Il nous semble que ce finalisme n'est qu'apparent dans la mesure où, par ce terme, Guyau entend seulement l'activité même de la vie¹²¹⁸. La vie se déploie, et ne fait que se déployer, sans aller dans un sens déterminé, sans aller vers un plaisir particulier. Le *déploiement de la vie*, telle est la donnée initiale et suffisante (puisque « la nature est, pour ainsi dire, automotrice et autonome ») qui permet à Guyau, au point de vue moral, de déduire le rôle secondaire du plaisir.

Il nous semble que Guyau est conscient d'exposer ici une théorie à même de répondre aux lacunes des deux traditions morales que constituent le stoïcisme-kantisme d'une part, l'épicurisme-utilitarisme d'autre part. Contre le supra-naturalisme idéaliste, il propose un motif naturel ; mais il reproche au naturalisme hédonisme de faire appel à une donnée

¹²¹⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 81.

¹²¹⁶ « On a cru aussi que le plaisir créait la fonction : "l'être va, disait Épicure, où l'appelle son plaisir" », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 81.

¹²¹⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 81-82.

¹²¹⁸ « Ce qui est premier et dernier, c'est la fonction, c'est la vie », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 82.

secondaire de l'existence, le plaisir déterminé, alors qu'il faudrait faire appel à ce qui est premier et dernier : la vie. C'est en ce sens qu'il faut entendre, selon nous, ce passage, où notre auteur renvoie dos-à-dos les tenants des deux traditions :

« Si on n'a pas besoin, pour diriger la nature, de faire appel à une impulsion étrangère ou supérieure à elle, si la nature est, pour ainsi dire, automotrice et autonome, on n'a pas besoin non plus de faire appel à une détermination inférieure et particulière, comme *tel plaisir* »¹²¹⁹

Guyau fait appel, quant à lui, à une détermination supérieure et générale, mais immanente à la nature, qui est la vie. C'est la vie qui permet de rendre compte des antagonismes de la tradition morale, en tant qu'elle est la détermination la plus profonde de notre existence.

3.2.1.5 L'hédonisme comme étude de la conduite consciente – et cas particulier de l'étude de la conduite de l'homme.

Ce n'est pas à dire toutefois que le principe hédoniste est condamné à œuvrer à l'arrière-plan de la vie ; car, de fait, la recherche du plaisir constitue bien un motif d'action. C'est pourquoi Guyau reconnaît que, la fonction (c'est-à-dire la vie) étant donnée, elle produit un organe qui finit par rétroagir sur elle : « plus tard, [le plaisir comme l'organe] réagit sur la fonction ; on finit par agir de telle manière parce qu'on a un organe développé dans tel sens et qu'on éprouve un plaisir en allant dans cette direction ». Ce que l'on prend pour le but actuel n'est point l'origine – sur ce point, il nous semble que les analyses de Guyau convergent largement vers celles de Nietzsche (telles que le philosophe allemand les présente par exemple dans *La généalogie de la morale*, second traité, §12) : ce qui produit une chose d'une part, et l'utilité finale d'une chose d'autre part sont des réalités d'un ordre totalement différent¹²²⁰. Cependant, malgré cette affinité importante, Guyau et Nietzsche rapportent le processus d'évolution à deux phénomènes fondamentalement différents : le développement de la vie pour elle-même (« la vie se déploie et s'exerce parce qu'elle est la vie »¹²²¹) que décrit

¹²¹⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 82.

¹²²⁰ Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Second traité, §12 : « il n'y a pas de proposition plus importante pour l'histoire en général que celle-ci, qu'on a acquise à si grand-peine et qu'on *devrait tenir* vraiment pour acquise : le principe d'une chose et son utilité dernière, son utilisation effective et sa place dans un système de fins différent du tout au tout ».

¹²²¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 81.

l'auteur de l'*Esquisse*, prend un sens nettement orienté chez Nietzsche par la recherche de la puissance, par la volonté de puissance¹²²².

Pour résumer l'argument de Guyau, le but *actuel* de la vie, le plaisir, n'est point son principe, qui n'est rien d'autre que le développement de la vie pour elle-même, sans but prédéfini. À ce stade, le principe énoncé par Guyau, la vie, n'a pas encore de direction assignée : on ne sait pas comment elle va se déployer. Ce n'est pas à dire toutefois que la vie constitue un principe indéterminé (par rapport à ce que serait la volonté de puissance nietzschéenne), puisque, comme nous allons le voir en 3.2.2, Guyau tente de définir précisément en quoi consiste l'accroissement de la vie. S'il ne le fait pas d'emblée, c'est en raison du but qu'il s'est fixé, qui est de rendre raison des limites (certes porteuses d'une vérité) de l'hédonisme.

Nous avons vu que l'hédonisme n'est pas vrai d'emblée (à l'origine, il n'y a que la vie, la fonction, qui crée l'organe) ; mais qu'il finit par *devenir* vrai en tant qu'il y a rétroaction de l'effet sur la cause, de l'organe sur la fonction (le plaisir devient un motif d'action). Mais dans quels cas ? La réponse de Guyau à cette question est déterminante, car elle permet de replacer la vérité de la théorie du plaisir dans les limites étroites qui sont la sienne : dans le cas des actions *conscientes* :

« Ce qu'on peut accorder aux hédonistes, c'est qu'il ne saurait y avoir *conscience* sans un plaisir ou sans une douleur vagues ; le plaisir et la peine pourraient être regardés comme le principe même de la conscience »¹²²³

L'essentiel de la théorie hédoniste telle qu'elle s'est développée en Angleterre est donc *vraie*, mais à condition de la circonscrire aux seuls actes conscients, c'est-à-dire *volontaires* :

« La théorie anglaise est donc vraie en ce que toute action *volontaire*, ayant toujours besoin pour ainsi dire de passer par la *conscience*, s'imprègne nécessairement d'un caractère agréable ou désagréable. »

Mais le problème est que les actions conscientes sont relativement rares : Guyau considère que, sans aller jusqu'à prétendre que la conscience est un épiphénomène

¹²²² Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Second traité, §12 : « une chose disponible, en quelque façon aboutie, est toujours réinterprétée dans le sens de nouvelles intentions par une puissance qui lui est supérieure, sans cesse récupérée, tournée et réorientée vers un nouvel usage ; tout ce qui arrive dans le monde organique est un *assujettissement*, une *domination*, et, inversement, tout assujettissement, toute domination est une réinterprétation, un réajustement, qui font nécessairement que le "sens" et la "fin" antérieurs sont obscurcis ou totalement effacés. »

¹²²³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 82.

contingent¹²²⁴, « nous devons reconnaître que la conscience embrasse une portion assez restreinte de la vie et de l'action »¹²²⁵. De plus, au sein même des actions conscientes, n'en est-il pas un certain nombre qui, certainement, s'achèvent avec la conscience de soi, mais s'originent néanmoins « dans des instincts sourds et des mouvements réflexes »¹²²⁶ ? Si bien que même dans le cas des actions conscientes, « ce caractère agréable ou désagréable de l'action ne suffit pour l'expliquer tout entière ». Le plaisir, comme la conscience, n'est souvent qu'un attribut qui se surajoute à l'action¹²²⁷ : « il faut vivre avant tout, jouir ensuite »¹²²⁸.

3.2.1.6 Une nouvelle définition de la morale : l'étude de l'interaction des actions conscientes et inconscientes.

Par voie de conséquence, si la théorie hédoniste est vraie, elle est aussi très *limitée*, puisque le « fonctionnement de la vie [est] en grande partie inconscient »¹²²⁹. Avec l'inconscient, c'est la problématique morale elle-même qui est bouleversée : la morale voit son champ d'investigation considérablement *élargi* à un domaine d'objets nouveaux (les actes inconscients) ; et la théorie morale doit désormais étudier les interactions possibles entre ces dimensions de l'être humain, entre les forces inconscientes, « l'effort seul de la vie », et les forces conscientes qui sont « une source nouvelle d'actions ». Pour imaginer cette pensée, on peut mobiliser le paradigme optique sous-entendu par Guyau aux pages 83-84 de l'*Esquisse*, qui est celui de la *réfraction*. La lumière (symbolisant l'effort de la vie), qui « sort sans cesse du fond inconscient de l'être », peut se trouver « réfractée » voire « suspendue » quand elle entre dans la sphère de la conscience. Cette dernière apparaît ainsi comme un milieu nouveau, hétérogène à l'inconscient, dans lequel la lumière (la vie) peut être déviée. La conscience apparaît désormais comme une autre source possible d'action. Toute la difficulté est que cette source d'action peut agir *contre* la précédente (c'est la dissolution analytique) – on peut même envisager le cas où la conscience se retourne contre la vie elle-même. Phénomène étrange : la réflexion qui naît de la vie peut se croire autonome, et se retourner contre ce qui l'a produit.

¹²²⁴ « Pour MM. Maudsley et Huxley, la conscience n'est dans la vie qu'un épiphénomène [...]. Sans vouloir trancher ni même soulever cette question, fort controversée en Angleterre comme en France, ... », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78.

¹²²⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78.

¹²²⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78.

¹²²⁷ « La jouissance, au lieu d'être une fin réfléchie de l'action, n'en est souvent, comme la conscience même, qu'un attribut ».

¹²²⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 81.

¹²²⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 81.

C'est dire qu'il faut de suite réévaluer l'importance apparemment secondaire des actes volontaires : avec la conscience, de nouvelles dimensions de la conduite apparaissent : en rendant possible l'élévation au-dessus du « pur acte réflexe »¹²³⁰, la conscience permet de produire une nouvelle classe d'action, à même de suspendre des actes inconscients¹²³¹, et de produire de nouvelles actions qui finiront, par répétition, par devenir inconscientes¹²³². Si Guyau affirme l'importance déterminante de l'inconscient dans nos actions, il ne considère pas pour autant que l'inconscient domine unilatéralement le comportement humain, puisque la conscience peut rétroagir sur lui. Guyau synthétise ces interactions possibles en affirmant ainsi que « l'instinct dévie en devenant conscience et pensée, [que] la pensée dévie en devenant action et germe d'instinct » – instinct désignant ici l'origine inconsciente de nos actions. Par conséquent, la théorie hédoniste, qui ne s'intéresse qu'aux actes conscients, est peut-être porteuse d'une vérité partielle – mais cette vérité est capitale, car elle constitue une source d'action essentielle pour l'être humain.

C'est dire que Guyau récuse la séparation nette qui a toujours sous-tendu, selon lui, les théories traditionnelles, autant psychologiques que morales : à savoir qu'il n'y avait aucune interaction entre la région consciente de l'être et la région inconsciente. Pour Guyau, cette indépendance de la région consciente, accompagnée de la certitude que l'être humain est avant tout régi par des motifs conscients, constitue un préjugé qu'il faut dépasser :

« [Ces théories] supposent démontré que le mécanisme n'agit pas sur la région consciente de l'esprit, n'y provoque pas des perturbations parfois plus ou moins inexplicables : supposer ainsi démontrée l'indépendance du conscient par rapport à l'inconscient, c'était commencer par un postulat que rien n'autorise. »

Guyau a parfaitement conscience de *l'originalité* de sa position, et du renouvellement problématique profond qu'il fait subir à la théorie morale : refusant par méthode tout principe métaphysique fondant la morale, il définit la morale comme la seule science qui s'intéresse, en même temps, dans leurs interactions même, aux actes conscients et inconscients.

¹²³⁰ « La conscience est le levier nécessaire pour produire toute action autre que le pur acte réflexe », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 82.

¹²³¹ « L'action peut se trouver réfractée dans [l]e milieu nouveau [de la conscience], souvent même suspendue ; par exemple, quand il y a lutte entre l'instinct de la vie et telle ou telle croyance d'ordre rationnel », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 83-84.

¹²³² « La sphère de la conscience peut fournir une source nouvelle d'actions qui, à leur tour, redeviennent des principes d'habitudes ou d'instincts, et rentrent ainsi dans le fond inconscient de l'être pour y subir des altérations sans nombre ».

« Étant données d'une part la sphère inconsciente des instincts, des habitudes, des perceptions sourdes, d'autre part la sphère consciente du raisonnement et de la volonté réfléchie, la morale se trouve sur la limite de ces deux sphères : elle est la seule science qui n'ait ainsi pour objet des faits purement inconscients ni des faits purement conscients. »¹²³³

On comprend dès lors comment c'est la vie même, comme principe synthétique, qui permet d'unifier les forces conscientes et inconscientes de l'être ; et partant de résoudre les antagonismes théoriques tels qu'ils se sont révélés dans l'histoire de la philosophie morale. « [La morale] doit donc chercher une tendance qui soit commune à ces deux ordres de faits et qui puisse relier les deux sphères »¹²³⁴. Recherchant donc « un ressort d'action qui puisse jouer à la fois dans les deux sphères et mouvoir tout ensemble en nous l'automate et l'être sensible »¹²³⁵ (soit l'inconscient et le conscient), Guyau pense avoir trouvé ce principe dans la vie, dans l'expansion inhérente à la vie – et que l'on peut maintenant définir plus précisément comme l'étude des « déviations » que « l'instinct universel de la vie »¹²³⁶ subit en passant du conscient à l'inconscient, de l'inconscient au conscient. La morale cherche les lieux et les occasions de cette interaction entre les deux dimensions de l'être humain.

Pour nous résumer, l'hédonisme est une théorie pertinente, mais pour un type d'acte particulier seulement : l'acte conscient et volontaire, lequel consiste à rechercher un plaisir. Mais ce n'est là qu'une partie de la conduite, et une partie relativement restreinte : une théorie morale conséquente et synthétique doit pouvoir rendre raison de tous les actes de la conduite humaine. L'hédonisme énonce des vérités, mais ces dernières sont locales et, telles quelles, insuffisantes. La dimension *synthétique* et intégrative de la pensée de Guyau se révèle désormais pleinement ; et le sens de ses critiques adressées à la morale anglaise contemporaine est désormais clair : en remontant plus loin dans l'ordre de production de l'action morale, on aboutit à la découverte de nouveaux phénomènes inconscients dont doit rendre raison la théorie morale, en plus de devoir rendre compte des phénomènes conscients traditionnellement étudiés par l'hédonisme. Plus précisément, la théorie morale synthétique de Guyau a pour objet l'étude de « l'instinct universel de la vie » et de ses déviations spécifiques lorsqu'il passe de l'inconscient au conscient, du conscient à l'inconscient.

Aussi le principal reproche que Guyau adresse aux utilitaristes anglais dans *La morale anglaise contemporaine*, savoir que la *réflexion dissout l'instinct*, prend-il sens : limitant leur

¹²³³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 83.

¹²³⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 83.

¹²³⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 83.

¹²³⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 84.

système à ses conséquences conscientes, les auteurs anglais n'ont pas vu les effets de leur doctrine dans l'autre sphère, celle des instincts inconscients. Or, la négligence de ces effets est désastreuse théoriquement et pratiquement : non seulement la morale anglaise ne peut construire la morale de l'avenir, mais elle dissout les synthèses pratiques passées.

Toutefois, comme nous l'avons déjà remarqué, ce que Guyau entend par « vie » demeure encore relativement *indéterminé*, puisque nous n'avons pas encore assigné de direction à cette expansion de la vie. Il faut donc désormais tenter de cerner plus précisément ce que signifie, chez notre auteur, accroître la vie.

3.2.2 Qu'est-ce qu'accroître la vie ?

Dans ce chapitre, nous proposons de présenter les principales analyses de Guyau concernant le principe de sa morale nouvelle : l'accroissement de la vie.

3.2.2.1 L'idéal moral : intensité, variété et fécondité de l'action.

Intensité et variété de l'action.

La première détermination de l'accroissement de la vie est *l'activité* même : si la vie est source de toute valeur, son accroissement constitue donc le principe de toute morale naturaliste. On ne saurait insister assez sur l'importance de ce principe qui répond à l'exigence d'immanence et permet d'être la mesure axiologique de tout ce qui existe. Sur ce point, Guyau est radical : il écrira, dans *L'art au point de vue sociologique*, qu'il y a dans « l'intensité même et dans l'extension de la vie » un « critérium de *valeur naturelle* »¹²³⁷. L'expression est remarquable : elle signifie que l'être est ainsi porteur d'une norme immanente. Par là on peut penser que se trouve réfuté le dogme métaphysique de l'indifférence de la nature dont les effets pourraient être si démoralisants : si la vie imprime un sens à l'existence, c'est que la nature porte en elle les germes de toute moralité. Un espoir métaphysique est alors permis, qui ne l'aurait pas été sans déterminer la direction générale de l'existence.

¹²³⁷ *L'art au point de vue sociologique*, page 375 ; nous reproduisons le passage, où notre auteur s'en prend violemment aux écrivains dits décadents : « Dire que la maladie, comme la monstruosité, est *normale* parce qu'elle est *fatale*, qu'elle vaut la santé parce qu'elle est tout aussi *naturelle*, c'est ne pas reconnaître un critérium de *valeur naturelle* dans l'intensité même et dans l'extension de la vie ».

La morale doit donc reconnaître la croissance de la vie comme l'indice de toute valeur. Il faut être actif, de quelque manière que ce soit, et dans la mesure où cela ne nuit pas à la conservation – comme nous l'avons déjà signalé, Guyau rajoute cette condition pour éviter une dérive de l'activité que serait le surmenage.

« Agir, c'est vivre ; vivre davantage, c'est augmenter le foyer de vie intérieure. »¹²³⁸

On peut donc dire que la première vertu de la morale guyalcienne, strictement immanente, est *l'activité* ; la *consumation*¹²³⁹ est le moteur de l'éthique. À l'inverse, le vice fondamental sera l'inertie, la *paresse*¹²⁴⁰ ; et cela se comprend assez aisément, puisque la paresse témoigne d'une faiblesse dans l'intensité de la vie, dans le ressort de ce qui rend nos actions possibles.

L'idéal moral consiste donc dans l'activité de la vie, la vie étant la seule source immanente de valeur. Aussi, ce que Guyau appelle les « périodes de repos », c'est-à-dire d'inactivité, doivent être réduites au minimum. Pour les « êtres inférieurs », en effet, l'action est homogène¹²⁴¹ ; et l'inertie constitue le terme de l'action. À l'inverse, « l'être supérieur [...] se repose par la *variété* de l'action » : l'action prend chez lui le relais de l'action. Jouant sur la double dimension du terme de « culture » (culture au sens de civilisation d'une part, au sens de l'exploitation d'un terrain d'autre part), Guyau insiste sur le fait que « le but poursuivi, dans la culture de l'activité humaine, c'est donc la réduction au strict nécessaire de ce qu'on pourrait appeler les périodes de jachère ».

On aboutit ainsi à une définition de l'idéal moral comme « *activité* dans toute la *variété* de ses manifestations ». Ces déterminations sont certes très *générales*, mais permettent d'ores et déjà à Guyau de repérer la valeur de certains types de comportement. Ainsi la *pensée* est-elle une activité hautement morale, par cela même qu'elle est de « l'action condensée et de

¹²³⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 80.

¹²³⁹ Terme issu de George Bataille et utilisé par Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, pour désigner la « recherche d'intensité vécue, engageant l'être tout entier », page 262.

¹²⁴⁰ C'est pourquoi Guyau dénoncera explicitement la paresse dans son œuvre pédagogique (*L'année enfantine de lecture*, quarante-troisième récit moral, pages 82-84), sans la juger néanmoins comme une fatalité, puisque ce serait réifier un trait de caractère susceptible de changer. Voir 3.3.2.2., les analyses pédagogiques de Guyau relatives à la suggestion.

¹²⁴¹ « Les êtres inférieurs n'agissent que dans une certaine direction », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 80.

la vie à son maximum de développement »¹²⁴². Ainsi *l'amour* peut être compris comme un développement de l'être moral.

Cette généralité dans la caractérisation de l'idéal est significative : en refusant d'attribuer à l'expansion de la vie un genre de conduite précise, Guyau assure en retour une hétérogénéité dans l'application de ce principe. Il est, en effet, de multiples manières d'intensifier la vie, de l'accroître ; et cette *multiplicité* est *irréductible*. La généralité de ce principe d'accroissement de la vie n'est donc pas une imprécision de la pensée de Guyau, une vague intuition, mais une *indétermination* raisonnée. Si l'activité de la vie finit irrémédiablement par se particulariser dans des types de comportement, ces derniers ne sont point donnés par avance. L'erreur commune de l'hédonisme et de l'idéalisme consiste à prendre la conséquence pour le principe (le plaisir pour l'hédoniste, le devoir pour l'idéaliste) et d'exclure ainsi la possibilité d'une altérité comportementale. La vie, qui dans un second moment, peut rechercher le plaisir ou le devoir, n'en cherche pas moins, originairement et en elle-même, à se répandre. Du point de vue de la vie, il n'y a donc pas d'antagonisme entre hédonisme et idéalisme, mais deux orientations *possibles* de son cours.

Il reste à comprendre comment la vie peut être amenée à rechercher l'obligation, comment le naturalisme de Guyau peut justifier, en d'autres termes, l'idéalisme comme accroissement de la vie. Pour le déterminer il nous faut au préalable présenter un autre caractère de l'accroissement de la vie, qui est la *fécondité morale*.

De la nutrition à la fécondité.

La seconde détermination de l'accroissement de la vie est sa *fécondité*. Encore une fois, la détermination répond à l'exigence d'immanence revendiquée par la morale naturaliste de Guyau : elle relève d'un besoin « physiologique ». De même, cette considération peut paraître générale – elle révèle néanmoins davantage à l'analyse qu'elle n'y paraît à première vue.

Il est remarquable que si, pour Guyau, la fécondité répond bien à une tendance naturelle de la vie (et partant à son exigence d'immanence pour fonder la morale), elle n'est pas pour cela une donnée immédiate de la vie. En effet, Guyau considère que la première condition nécessaire « au point de vue physiologique »¹²⁴³ est la *nutrition*, c'est-à-dire le mouvement d' « appropriation de soi, [de] transformation pour soi des forces de la nature ». Autrement dit, la nutrition est une phase égoïste et nécessaire de l'existence, une « sorte de

¹²⁴² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 80.

¹²⁴³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 86.

gravitation sur soi ». Ce n'est que dans un second temps que Guyau repère dans le développement de la vie un processus qui élargit la sphère de l'existence et, partant, polarise l'égoïsme en un sens inverse¹²⁴⁴. Or, le dépassement du pur égoïsme nutritif commence avec l'apparition de la *sexualité* : « avec la génération sexuée ou *amphigonie* commence, on peut le dire, une nouvelle phase morale pour le monde »¹²⁴⁵. À la phase strictement nutritive, dont on peut dire qu'elle est pré-sexuelle, correspond donc une phase morale déterminée. Quelle est-elle ?

Le moment de la nutrition, bien que Guyau n'y fasse pas explicitement référence, paraît correspondre aux caractéristiques de la morale utilitaire telles que notre auteur les a préalablement déterminées – en particulier dans *La morale d'Épicure*. En effet, l'épicurisme revendique un égoïsme méthodologique : la finalité visée dans la recherche du bonheur est le plaisir, et plus précisément le plaisir du ventre¹²⁴⁶, c'est-à-dire le plaisir de boire et de manger¹²⁴⁷ – le plaisir lié à la nutrition, désir naturel et nécessaire au bonheur. Or, nous avons déjà noté que, pour Guyau, le développement biologique de l'être humain correspond à une chronologie morale : enfant, il est épicurien ; adulte, il devient idéaliste¹²⁴⁸. Mais ce qui distingue l'enfant de l'adulte est justement l'apparition de la sexualité avec la puberté : l'égoïsme de l'enfant, dû à un manque de vitalité¹²⁴⁹, fait place, à la puberté¹²⁵⁰, à la générosité de la sexualité : « l'époque de la génération est aussi celle de la générosité ». La phase morale qui fait écho au besoin physiologique et égoïste de la nutrition, et qui caractérise l'enfance, est l'épicurisme. Voilà pourquoi Guyau affirme qu' « avec la génération sexuée

¹²⁴⁴ Cette seconde phase (la fécondité), qui infléchit radicalement la première (l'égoïsme), est bien marquée dans le texte de Guyau par la conjonction de coordination « mais » : après avoir concédé, durant trois lignes, la nécessité de la vie nutritive et égoïste, Guyau la contrebalance par une seconde loi naturelle : « la vie est une sorte de *gravitation sur soi*. Mais l'être a toujours besoin d'accumuler un surplus de force, même pour avoir le nécessaire ; *l'épargne* est la loi même de la nature », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 86.

¹²⁴⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 86-87.

¹²⁴⁶ « Le plaisir du ventre est le plaisir le plus étroit, mais aussi le plus solide, base de tous les autres, base de toute vie sensible et conséquemment, d'après la doctrine épicurienne, de tout bien. », *La morale d'Épicure*, page 30

¹²⁴⁷ « Aristippe nous montrait l'homme assailli par des désirs innombrables : Épicure l'en a délivré ; il ne reste plus en lui que deux désirs, et, partant, deux plaisirs, celui de manger et celui de boire », *La morale d'Épicure*, page 48.

¹²⁴⁸ « L'enfance est l'âge où l'on attache dans la vie le plus d'importance au plaisir et à la peine, où le désintéressement n'est pas à longue portée, où il est difficile de se dévouer longtemps, où il faut, avant tout, se nourrir, se mouvoir, vivre enfin : l'enfant est par nature assez épicurien. [...] La vie, dans la plupart des cas, a une tout autre importance pour l'homme fait. À tort ou à raison, il cherche toujours dans la vie autre chose que le plaisir présent ou même à venir. Il est peu d'épicuriens assez convaincus. [...] Chaque vie humaine s'attache d'ordinaire à une œuvre, qu'elle cherche à accomplir, à parfaire, et c'est pour cette œuvre qu'elle redoute surtout la mort. [...] Les gens qui travaillent pour une idée sont plus fréquents qu'on ne pense ; on en trouve partout, dans toutes les classes », *La morale d'Épicure*, pages 123-124

¹²⁴⁹ « Les enfants aussi sont égoïstes : ils n'ont pas encore un surplus de vie à déverser au dehors », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 87.

¹²⁵⁰ « C'est vers l'époque de la puberté que leurs caractères se transforment : le jeune homme a tous les enthousiasmes, il est prêt à tous les sacrifices, parce qu'en effet il faut qu'il sacrifie quelque chose de lui, qu'il se diminue dans une certaine mesure : il vit trop pour ne vivre que pour lui-même », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 87.

On notera que Guyau, à l'instar de ses contemporains, considère que la ligne de démarcation entre l'enfance et l'âge adulte porte sur la sexualité – ce que Freud contestera, en montrant l'existence d'une sexualité infantile.

commence, on peut le dire, *une nouvelle phase morale* pour le monde [nous soulignons] » – car il existerait une *phase morale* préalable.

Si Guyau considère que la nutrition est chronologiquement première et rend possible dans un second temps la génération¹²⁵¹, la loi qui régit la génération paraît à première vue tout autre que la loi égoïste de la nutrition : elle polarise la vie sur autrui, au lieu de la recentrer sur soi. Ces lois sont toutes deux immanentes et naturelles, contrairement à ce que propose Kant dans la *Critique de la raison pratique* où la loi morale, par définition, ne doit pas être affectée par la sensibilité – et relève donc d'un toute autre règne que celui de la nature. Mais elles ont une structure antagonique qui synthétise, dans ses grandes lignes, l'opposition de l'hédonisme et de l'idéalisme. L'histoire morale voit donc s'affronter deux penchants naturels de la vie : la *nutrition* et la *génération*. Mais, fondamentalement, ces tendances se ramènent à *l'unité de la vie* : la vie croît d'abord par nutrition, dans une logique d'accumulation naturelle de la force ; cette première phase d'accumulation est égoïste et relève de la survie. Puis vient ce moment où l'ego ne suffit plus pour contenir cette force ; la vitalité déborde l'individualité, qui ne peut alors trouver qu'un moyen de maintenir cette accumulation : se tourner vers autrui, notamment par le relais de la sexualité. C'est une même poussée de vie qui enjoint à la nutrition et à la génération, et constitue ainsi le rythme fondamental de l'existence physiologique et morale du vivant. C'est le même principe qui, centrant l'individu sur lui-même, l'en détourne ensuite. L'antagonisme n'en est un qu'au point de vue des *effets* ; la cause est *commune*. La vie morale possède donc un rythme semblable à celui de la respiration : de même que l'inspiration précède l'expiration, ainsi « la vie a deux faces : par l'une elle est nutrition et assimilation, par l'autre production et fécondité »¹²⁵² ; la première étant la condition nécessaire de la seconde.

On comprend alors en quel sens la *fécondité* apparaît comme l'un des attributs essentiels de la vie :

« Vie, c'est fécondité, et réciproquement, la fécondité, c'est la vie à plein bords, c'est la véritable existence. »

L'intensification de la vie se traduit donc par l'abondance ; et la moralité n'a d'autre objet que cette fécondité : « la moralité, le désintéressement, c'est la fleur de la vie humaine ». Accroître l'égoïsme permet ainsi de nourrir l'altruisme, la moralité. L'antagonisme

¹²⁵¹ « La *génération*, qui est un simple cas de la nutrition [...] » (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 86) procède d'une accumulation de force qui finit par se reverser au dehors.

¹²⁵² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 91.

hédonisme/idéalisme se résout en une continuité immanente, comme deux mouvements complémentaires de la vie – à cette différence que, pour Guyau, c'est, entre autres, dans la sexualité qu'il faut trouver les racines de l'idéalisme moral !

Dès lors, c'est l'utilisation de notions récurrentes comme celle *d'amour*, de *sympathie*, ou encore de *suggestion* qui peut s'expliquer grâce à cette fécondité de la vie, laquelle fonde ce que Philippe Saltel nomme avec raison une « morale de l'amour »¹²⁵³. Après avoir dénoncé les concepts fondateurs de la philosophie morale (le *bien*, « concept vague » et indéterminé, le *plaisir* qui ne s'adresse qu'à la sphère consciente du psychisme et risque à lui seul de dissoudre l'obligation, la *liberté* mystérieuse des idéalistes, etc.), Guyau entend revenir à la racine du problème en invoquant la *puissance de la vie*, c'est-à-dire sa tendance sourde à l'expansion, puissance immanente qui n'a besoin de rien d'autre que d'exister pour se manifester.

Les concepts sollicités par Guyau dès l'exposition de sa méthode se déchiffrent mieux désormais à l'aune de sa théorie morale. Les réquisits méthodologiques de l'historien relèvent d'exigences *morales* d'une vie qui cherche à s'épanouir. Car l'amour, qualité affective lorsqu'il s'agit d'exposer une doctrine, permet de comprendre de l'intérieur un système étudié. De plus, l'amour « possède, comme l'écrit M. Saltel, la vertu d'augmenter les forces de celui qui vit *en lui*, tout en le contraignant à vivre *dans la réalité* »¹²⁵⁴. L'amour constitue donc la « respiration de la vie », selon l'expression là encore heureuse de Philippe Saltel, « échange nécessaire et producteur d'un agrandissement de soi, d'une augmentation de puissance »¹²⁵⁵.

« Si [l'amour] constitue à certains égards une dépense de force, il accroît tellement sous d'autres rapports toute l'énergie vitale, qu'il faut le regarder comme une de ces dépenses fructueuses inséparables de la circulation même de la vie. »¹²⁵⁶

C'est seulement maintenant, rétrospectivement, à l'aune de cette théorie de la fécondité, que ces notions pour comprendre la réalité du psychisme trouvent leur justification conceptuelle et leur légitimité. On saisit également dans quelle mesure l'évolutionnisme dont se réclamait Guyau dès *La morale d'Épicure* est un naturalisme profondément renouvelé, soucieux de reproduire la complexité du réel.

¹²⁵³ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 282. L'amour, qui est au fondement de la morale guyalcienne, est encore au cœur de sa pédagogie.

¹²⁵⁴ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 284.

¹²⁵⁵ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 286.

¹²⁵⁶ *L'irréligion de l'avenir*, page 259.

« Là gît la faute... »

Nietzsche a vraisemblablement lu avec une très grande attention ces pages de l'*Esquisse*. Alfred Fouillée rapporte qu'en marge de ces analyses, et plus précisément de cette phrase de Guyau « [m]ais l'être a toujours besoin d'accumuler un surplus de force même pour avoir le nécessaire ; l'épargne est la loi même de la nature. Que deviendra ce surplus de force accumulé par tout être sain, cette surabondance que la nature réussit à produire ? », Nietzsche écrivit « Là gît la faute ». De quelle « faute » s'agit-il ?

Selon nous, Nietzsche reproche à Guyau son *inconséquence*. Après avoir montré d'une part l'amoralité de la nature (dans le passage consacré à *l'indifférence de la nature*), après avoir repéré d'autre part la dimension première et égoïste de la nutrition, Guyau réinterprète ce penchant comme obéissant à une autre loi de la nature, afin d'en faire le fondement de l'altruisme – mais au prix d'un dédoublement des lois de la nature, puisque le même penchant, l'expansion de la vie, qui commence par être égoïste finit par devenir altruiste. On comprend dès lors comment Nietzsche peut contester à Guyau sa prétention à fonder la morale sur la vie¹²⁵⁷ : l'hypothèse d'une loi naturelle qui repolarise les forces accumulées par nutrition vers autrui n'est-elle pas une hypothèse superflue ? Pourquoi faudrait-il faire appel à une seconde loi qui corrige la première – alors que la première, la loi de nutrition, d'appropriation, pourrait suffire pour interpréter les phénomènes moraux ? Nietzsche lui-même tentera de penser la génération à partir du modèle de l'appropriation nutritive.

D'après Fouillée, « la position de Guyau [...] semble assez logique », davantage que celle de Nietzsche. Il nous semble au contraire que c'est bien la position de Nietzsche qui est la plus conséquente, au point de vue méthodologique. En minimisant les hypothèses relatives aux lois de la vie, il propose certes une théorie subversive et immorale (puisque'il n'est plus possible de sortir de l'égoïsme de l'appropriation), qui fait de la morale traditionnelle même un problème (suivant le titre évocateur de l'aphorisme 345 du *Gai savoir*) ; mais elle offre le grand mérite de répondre à *l'économie* des principes propre à toute méthode, à toute interprétation philologique du texte de la réalité – ainsi que l'exige Nietzsche lui-même : « c'est en effet ce qu'ordonne la méthode, qui doit être essentiellement économie de principes »¹²⁵⁸.

¹²⁵⁷ « En son effort pour montrer que les instincts moraux ont leur fondement dans la vie même, l'auteur a oublié qu'il a démontré le contraire, - à savoir que tous les instincts fondamentaux de la vie sont immoraux, y compris ceux qu'on appelle moraux. », Alfred Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, livre troisième.

¹²⁵⁸ *Par-delà bien et mal*, §13, page 61.

Sur le frontispice de son exemplaire de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Nietzsche écrit :

« Ce livre a un étrange défaut : tandis qu'il s'efforce de démontrer que les instincts moraux ont leur siège dans la vie même, Guyau ne s'est pas rendu compte qu'il a démontré le contraire – à savoir, que tous les instincts vitaux primaires sont immoraux, y compris ceux qui sont prétendument moraux. La plus grande intensité de la vie se trouve en effet nécessairement en rapport avec *sa plus large expansion* : or, cette dernière est à l'opposé de toutes les données de fait "altruistes", – cette *expansion* s'exprime comme indomptable volonté de puissance. De la même façon, la génération n'est pas le symptôme d'un caractère de base altruiste : elle provient de la scission et du conflit dans un organisme qui, excessivement chargé de butin, n'a pas suffisamment de pouvoir pour ordonner en lui tout ce qu'il a conquis. »

À la vie gyalcienne qui prend la forme d'un égoïsme nutritif et d'un altruisme génératif, Nietzsche entend substituer une hypothèse de lecture plus efficace de la réalité, la *volonté de puissance* – notion qui doit être comprise, selon l'expression de Patrick Wotling, comme « processus d'intensification de la puissance que l'on est »¹²⁵⁹, et qui renvoie non à une puissance moniste, mais à une multiplicité interprétative. Or, pour en souligner le caractère amoral, Nietzsche n'hésite pas à employer un réseau de métaphores, parmi lesquelles on trouve une référence à la métaphore gastro-entérologique, car si « c'est bien à un estomac que l'esprit ressemble encore le plus » comme l'écrit Nietzsche dans le §230 de *Par-delà bien et mal*¹²⁶⁰, « [l]es besoins [de l'esprit] et ses facultés sont en cela les mêmes que ceux que les physiologistes attribuent à tout ce qui vit, croît et multiplie » à savoir « la faculté de s'approprier ce qui est étranger », « la volonté de ramener la multiplicité à la simplicité, une volonté qui garrotte, qui dompte, une volonté tyrannique et véritablement dominatrice ». On comprend alors pourquoi Nietzsche caractérise la vie, dans le célèbre §259 de *Par-delà bien et mal*, de la manière suivante :

« La vie elle-même est *essentiellement* appropriation, atteinte, conquête de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses propres formes, incorporation, et, tout au moins, dans les cas les plus tempérés, exploitation. »

On retrouve là de nombreux termes qui coïncident avec les analyses que Guyau a consacrées à la polarité nutritive de la morale (« appropriation », « transformation pour soi »), et qui nous font penser que Nietzsche a reconnu sa propre philosophie dans cette description par Guyau de la polarité égoïste et nutritive de la morale. En comprenant la génération comme l'effet d'une lutte et d'un égoïsme surabondant, Nietzsche réduit sa théorie à une tendance

¹²⁵⁹ Patrick Wotling, *Le vocabulaire des philosophes*, Ellipses, Tome III, Nietzsche, Article Volonté de puissance, page 686.

¹²⁶⁰ *Par-delà bien et mal*, §230, page 204.

unique : l'accumulation de puissance jusqu'au débordement. Aussi la nature du reproche nietzschéen n'est-elle pas infondée, croyons-nous, puisqu'elle repose sur des principes qui sont, au final, assez proches de ceux de Guyau. Une différence est à rapporter : Guyau surajoute une loi naturelle qui fait sortir l'accroissement de la vie de la sphère de l'égoïsme, lors que Nietzsche entend montrer que la vie est et ne peut être qu'une gravitation sur soi, un égoïsme pré-moral, sur lequel il convient de ne pas porter de jugement de valeur – « mais pourquoi employer toujours ces mots, empreints depuis des temps immémoriaux d'une intention de calomnier ? »¹²⁶¹

La théorie de Nietzsche a ceci de dérangeant qu'elle récuse en conséquence les valeurs morales traditionnelles. Cette dimension subversive, qui ne se contente pas d'énoncer des valeurs morales, mais cherche à évaluer la valeur des valeurs, conformément au projet généalogique, fait intégralement partie de la radicalité du projet nietzschéen. La doctrine de Guyau, quant à elle, paraît à de nombreux égards plus traditionnelle, et partant plus acceptable, avec cet inconvénient toutefois qu'elle dédouble les principes.

Cependant, on peut se demander en retour si la philosophie de Nietzsche n'est pas quelque peu *réductrice* : interpréter les figures ordinaires de moralité (d'altruisme) comme les formes d'une santé déclinante et d'un mépris de soi¹²⁶², n'est-ce pas au fond *simplifier* les données du problème ? Si un altruisme par ressentiment est possible, n'est-il pas possible d'assigner au dévouement des causes moins morbides ? Ne pourrait-on pas concevoir un altruisme sain, qui serait non plus le rival de l'égoïsme, mais le relais de son intensification ? Nous ne voyons aucun argument définitif, chez Nietzsche, qui nous contraindrait à renoncer à cette idée. Sans remettre en question la pertinence des analyses de Nietzsche, nous pensons qu'il faut, là aussi, en mesurer la part de vérité.

À tout le moins, la grande originalité du philosophe allemand consiste à avoir éveillé la méfiance sur ce qui était jusqu'alors au-dessus de tout soupçon, et d'avoir montré que la morale comme telle pouvait devenir un problème. En ce sens, Nietzsche est plus radical que Guyau : si le philosophe lavallois se contente de fonder une morale déjà donnée (Aslan écrivait à ce sujet : « la doctrine de Guyau en vient à justifier plus ou moins les faits moraux,

¹²⁶¹ *Par-delà bien et mal*, §259, page 247.

¹²⁶² Voir par exemple *Le crépuscule des idoles, Incursions d'un inactuel*, §35, page 197 : « Critique de la morale de décadence – Une morale "altruiste", une morale sous laquelle l'égoïsme s'étiole –, demeure mauvais signe en toutes circonstances. »

le contenu de la moralité »¹²⁶³), l'auteur du *Gai savoir* interroge la valeur de cette morale, par la problématique de l'*axiologie*.

La solidarité.

L'identification de la moralité au moment immanent de la *fécondité* conduit Guyau à promouvoir la *solidarité* au rang de valeur. Solidarité vient du latin *solidus*, signifiant ce qui fait bloc : la solidarité, c'est la dépendance qui existe entre les parties et le tout, c'est la relation qui rassemble des êtres séparés sous une unité. C'est dans cette optique que Guyau écrit son poème *Solidarité* :

« Vibrant avec le tout, que me sert de poursuivre
Ce mot si doux au cœur et si cher : Liberté ?
J'en préfère encore ; c'est : Solidarité.
Un concours, un concert, telle est en moi la vie.
Il est beau de sentir dans l'immense harmonie
Les êtres étonnés frémir à l'unisson,
Comme on voit s'agiter dans un même rayon
Des atomes dorés par la même lumière.
Je ne m'appartiens pas, car chaque être n'est rien
Sans tous, rien par lui seul »¹²⁶⁴

C'est moins l'individu qui importe que sa relation à autrui. Les liens que nous tissons avec les autres soutiennent notre existence. La solidarité est un élan de la vie qui tend à rassembler ce qui est séparé entre les êtres, en un sens externe (les organismes entre eux) et interne (au sein d'un organisme). Ainsi, la solidarité n'est que l'autre nom de *l'amour*.

La notion de solidarité, qui découle de cette tendance de la vie, nous paraît constituer le fil conducteur de toute la philosophie de Jean-Marie Guyau. Ce concept permet de réinterpréter des phénomènes aussi différents que la conscience, la vérité, ou le beau lui-même. L'expérience de la *conscience* n'est, au point de vue de sa genèse, autre chose que « la solidarité de tous les atomes vivants en présence de quelque danger »¹²⁶⁵. La *vérité* est comprise en termes de « solidarité de toutes choses »¹²⁶⁶, ce que la science moderne tend à confirmer¹²⁶⁷. Le système nerveux n'est autre qu'un phénomène de solidarité¹²⁶⁸ que va

¹²⁶³ Aslan, *La morale selon Guyau*, page 81.

¹²⁶⁴ *Vers d'un philosophe*, page 38, *Solidarité*.

¹²⁶⁵ *Éducation et hérédité*, page 36.

¹²⁶⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 61.

¹²⁶⁷ « La science moderne, en supprimant les lignes de démarcation autrefois si tranchées entre le règne minéral, le règne végétal, le règne animal et le règne humain, a établi une véritable solidarité entre tous les êtres », *La morale d'Épicure*, page 99.

explorer justement le phénomène de suggestion¹²⁶⁹ et dont le conscient n'est que le développement¹²⁷⁰. Le beau lui-même n'est rien d'autre que l'expérience d'une solidarité accrue¹²⁷¹.

Cette tendance à la solidarité, que Guyau croit observer dès l'apparition de la vie, constitue une polarité inhérente à l'existence elle-même, en lutte avec l'autre polarité qu'est l'instinct égoïste de conservation. La présentation poétique de cet antagonisme au fond biologique est l'objet du beau poème *L'atome et l'amour* :

« Lorsque l'amour ailé s'élança dans l'espace
Pour conquérir le monde entier d'un seul essor,
Il sentit dans l'éther, froissant ses ailes d'or,
Je ne sais quoi de dur, d'opaque et de tenace.

Surpris, il s'arrêta. L'atome impénétré,
Replié sur lui-même, opposait la matière
À l'amour, et bravait, éternel solitaire,
Le dieu qui joint les cœurs de son lien sacré.

Va-t'en ! lui disait-il. Ma poussière ténue
Échappe à ton pouvoir ; tout ce qui n'est pas moi,
Je l'écarte ; je suis la vivante paroi
Qui se ferme sur l'être et qui n'a point d'issue.

L'amour écouta, puis divinément sourit...
Tel que court un frisson ou s'élargit une onde,
Ce sourire infini, gagnant de monde en monde,
Courut, insaisissable et fort comme l'esprit.

Tout vibra, tout vécut, et dans l'atome même
Quelque chose passa du grand concert des cieux ;
Car nul n'était plus seul : le monde harmonieux
Avait une même âme, et tout y chantait : j'aime. »

Contre les illusions et l'appauvrissement engendrés par un individualisme extrême (l'atomisme), la solution de Guyau consiste à renouer avec une tendance inhérente à toute

¹²⁶⁸ « Le système nerveux n'apparaît plus aujourd'hui que comme le siège de phénomènes dont le principe dépasse de beaucoup l'organisme individuel : la solidarité domine l'individualité », *L'art au point de vue sociologique*, Préface, XLIV.

¹²⁶⁹ « D'un autre côté l'individu, que l'on considérerait comme isolé, enfermé dans son mécanisme solitaire, est apparu comme essentiellement pénétrable aux influences d'autrui, solidaire des autres consciences, déterminable par des idées et sentiments impersonnels », *L'art au point de vue sociologique*, Préface, XLIV.

¹²⁷⁰ « Tout le perfectionnement de la conscience humaine ne fait donc qu'augmenter la primitive solidarité inconsciente des systèmes nerveux. », *L'art au point de vue sociologique*, page 7.

¹²⁷¹ « L'agréable devient beau à mesure qu'il enveloppe plus de solidarité et de sociabilité entre toutes les parties de notre être et tous les éléments de notre conscience, à mesure qu'il est plus attribuable à ce *nous* qui est dans le *moi*. [...] Le sentiment du beau n'est que la forme supérieure du sentiment de la solidarité et de l'unité dans l'harmonie ; il est la conscience d'une société dans notre vie individuelle. », *L'art au point de vue sociologique*, page 10.

existence, avec un mouvement d'élargissement qui est aussi un processus de décentrement. Il nous semble, à ce titre, que Guyau préfigure ce qu'Edgar Morin nomme une *éthique de la reliance*. Le philosophe de la pensée complexe écrit ainsi :

« La notion de reliance, inventée par le sociologue Marcel Bolle de Bal, comble un vide conceptuel en donnant une nature substantive à ce qui n'était conçu qu'adjectivement, et en donnant un caractère actif à ce substantif. "Relié" est passif ; "reliant" est participant ; "reliance" est activant. »¹²⁷²

Ainsi, on peut dire que si la philosophie critique de Kant considère la liberté comme la clef de voute de son système, c'est vers la solidarité immanente, comme tendance foncière de l'être, que Guyau se tourne pour donner sens à la morale.

Esquisse d'élargissement biologique de la problématique de la solidarité.

De manière surprenante, il est possible que l'accent mis par Guyau sur cette dimension altruiste de l'existence, qu'il considère avoir construite à partir de données positives, soit confirmée par l'étude scientifique contemporaine des phénomènes de symbiose¹²⁷³ non seulement chez les animaux mais encore chez les végétaux.

Jean-Marie Pelt, dans un ouvrage au titre évocateur, *La solidarité chez les plantes, les animaux, les humains*¹²⁷⁴, retrace les stratégies de coopération mobilisées par le vivant, et qu'il estime irréductibles à l'agressivité. D'après ce biologiste :

« Face aux comportements agressifs et compétitifs, l'évolution n'a cessé de mettre en œuvre, les équilibrant du même coup, des mécanismes et des comportements coopératifs, créant des symbioses élaborées et d'étroites solidarités entre individus et espèces. À chaque étape de l'évolution des êtres vivants, dans tous les écosystèmes – la société humaine y compris –, ces solidarités apparaissent en fait comme le vrai moteur de la vie. [nous soulignons] »¹²⁷⁵

Considérant que la vie « ne cesse d'osciller entre son versant coopératif et son versant compétitif »¹²⁷⁶ et qu'« il serait absurde de nier l'existence de la concurrence dans le monde vivant »¹²⁷⁷, Jean-Marie Pelt propose de considérer que l'agressivité « joue sans doute un rôle beaucoup moins systématique qu'on ne le croyait jusqu'à présent »¹²⁷⁸. Même si nos

¹²⁷² Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, Vocabulaire, page 269.

¹²⁷³ De manière là encore étonnante, le terme « symbiose » fut introduit en 1879 par Bary, soit au moment où Guyau était en train d'élaborer sa propre pensée. Ce terme désigne une association entre deux vivants à bénéfices mutuels.

¹²⁷⁴ Jean-Marie Pelt, *La solidarité chez les plantes, les animaux, les humains*, Fayard, 2004.

¹²⁷⁵ Jean-Marie Pelt, *La solidarité chez les plantes, les animaux, les humains*, pages 7-8.

¹²⁷⁶ Jean-Marie Pelt, *La solidarité chez les plantes, les animaux, les humains*, page 49.

¹²⁷⁷ Jean-Marie Pelt, *La solidarité chez les plantes, les animaux, les humains*, page 54.

¹²⁷⁸ Jean-Marie Pelt, *La solidarité chez les plantes, les animaux, les humains*, pages 54-55.

connaissances proprement écologiques sont limitées (en témoigne la prudence revendiquée de J.M. Pelt¹²⁷⁹), il est incontestable à ses yeux que l'égoïsme n'est au mieux qu'une des polarités de la vie, et que les situations de symbiose révèlent que « l'altruisme »¹²⁸⁰ (J.M. Pelt utilise ce terme à la page 86) est inhérent au bon fonctionnement du vivant.

La coopération, en effet, accompagne non seulement le fonctionnement de la vie¹²⁸¹, mais encore son développement, comme l'illustrent les nombreux exemples pris par M. Pelt dans son ouvrage¹²⁸².

Nombre de symbioses, certes, sont purement passives et inintentionnelles, à l'image des champignons qui n'ont qu'un rôle de « passeurs », puisqu'ils ne font que « mettre en communication des vases communicants dont l'un se vide au profit de l'autre »¹²⁸³. Aussi Jean-Marie Pelt nous invite à y voir « un signe de cette fameuse “intelligence de la nature” dont parlait Maurice Maeterlinck et dont notre propre intelligence, selon la belle formule d'Edgar Morin, ne serait en quelque sorte qu' “une fuite” »¹²⁸⁴. N'est-ce pas là proposer une hypothèse métaphysique, au sens que Guyau confère à cette expression ? Compte tenu du caractère inconnaissable du phénomène « vie », nous pouvons faire l'hypothèse d'une rationalité du vivant, qui produirait de la solidarité à mesure des progrès de l'évolution, et dont notre propre raison ne serait qu'une émanation tardive. En l'absence de certitudes, avons-nous d'autres choix que celui de spéculer sur l'orientation générale de l'être ? Il est certes possible de s'arrêter théoriquement à l'égoïsme et au mécanisme de la lutte pour la vie – mais alors de nombreux phénomènes resteront inexpliqués. N'est-il pas plus scientifique même d'élargir ses vues pour y faire entrer les faits ?

Dans la conclusion de l'*Esquisse*, Guyau écrit qu'il est parti « des faits mêmes pour en tirer une loi »¹²⁸⁵. C'est dans la sphère immanente de la nature, et plus précisément de la vie qu'il faut trouver le principe de la morale : « nous sommes donc obligés d'en appeler à la

¹²⁷⁹ Jean-Marie Pelt, *La solidarité chez les plantes, les animaux, les humains*, pages 59-60 : « En fait, nous sommes loin de comprendre les subtils mécanismes de l'écologie et les lois qui régissent les interactions entre êtres vivants. Notre science en ce domaine est encore balbutiante. »

¹²⁸⁰ J.M. Pelt utilise ce terme à la page 86.

¹²⁸¹ Jean-Marie Pelt, *La solidarité chez les plantes, les animaux, les humains*, page 16 « Il est impossible d'imaginer la mise en œuvre des processus vitaux sans évoquer les coopérations et symbioses qui permettent le passage du simple au complexe, de l'inanimé au vivant. » ; page 36 : « tout commence par la coopération : elle a donné la molécule d'eau, les premières molécules constitutives de la matière vivante, les premières cellules et les premiers récifs. La coopération est bel et bien le principe fondateur, le moteur de la vie. »

¹²⁸² Par exemple chez les lichens (pages 23 et ss.), les coraux (pages 31 et ss.), chez les mycorhizes (pages 41) ; chez les fourmis (pages 63 et ss.), les abeilles (pages 72 et ss.) ; etc.

¹²⁸³ Jean-Marie Pelt, *La solidarité chez les plantes, les animaux, les humains*, page 46.

¹²⁸⁴ Jean-Marie Pelt, *La solidarité chez les plantes, les animaux, les humains*, page 47.

¹²⁸⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 215.

vie pour régler la vie »¹²⁸⁶. Or, la vie a deux faces : la nutrition qui mène à l'égoïsme, et la production ou fécondité qui est altruisme¹²⁸⁷. C'est cette même dualité rythmique de la vie que notre auteur a abordé en moraliste, et que J.M. Pelt étudie en biologiste, conférant rétrospectivement aux thèses de Guyau une caution scientifique. Si l'éthique de Guyau s'appuie sur une biologie, c'est sur une biologie élargie et non restreinte aux seules stratégies de concurrence qu'il la fonde.

Les formes de la fécondité.

La fécondité peut donc se comprendre comme la conséquence d'un accroissement de force, d'un surplus de vitalité – vie qui commence centrée sur soi, pour se focaliser progressivement sur autrui à mesure que les forces augmentent afin de continuer à répondre à la logique de l'accumulation de la vie : « [le jeune homme] vit trop pour ne vivre que pour lui-même ». À ce titre, la fécondité sexuelle est une manifestation essentielle de la fécondité : Guyau affirme à cet égard que la sexualité est une « forme supérieure, mais particulière, du besoin général de fécondité »¹²⁸⁸, et c'est à la sexualité que l'on doit l'existence de la famille, de la société¹²⁸⁹.

Mais la sexualité n'est pas la *seule* forme que prend la fécondité dans l'existence humaine. Derrière la généralité du principe de fécondité, se dissimule une pluralité de formes particulières, dont Guyau souligne qu'elles peuvent entrer en opposition les unes avec les autres¹²⁹⁰. C'est dire qu'accroître la vie, c'est-à-dire enjoindre à la fécondité, requiert une équilibration de ses tendances expansives, et impose de choisir les formes de fécondité à privilégier afin d'éviter que la vie ne se retourne contre elle-même.

D'autre part, cette fécondité, si elle est recherchée, doit s'accorder avec les conditions de sa perpétuation. Or l'excès de fécondité, dans le surmenage par exemple, dans « l'excès prématuré de travail intellectuel »¹²⁹¹ ou dans la débauche affective, loin d'exciter la vie,

¹²⁸⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 216.

¹²⁸⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 217 : « Cela tient à la loi fondamentale que la biologie nous a fournie : La vie n'est pas seulement nutrition, elle est production et fécondité. Vivre, c'est dépenser aussi bien qu'acquérir. »

¹²⁸⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 87.

¹²⁸⁹ « La sexualité a une importance capitale dans la vie morale : si par impossible la génération asexuée avait prévalu dans les espèces animales et finalement dans l'humanité, la société existerait à peine. [...] La génération a pour premier effet de produire un groupement des organismes, de créer la famille et par là la société », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 87.

¹²⁹⁰ « Ajoutons que cette fécondité [la fécondité intellectuelle] est quelque peu en opposition avec la génération physique [soit la fécondité sexuelle] : l'organisme ne peut accomplir sans souffrance cette double dépense. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 88.

¹²⁹¹ « Le jeune homme s'use parfois pour toute sa vie par l'excès prématuré de travail intellectuel », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 88. Comment ne pas lire dans ce passage le reflet de l'existence même de notre auteur, dont l'excès de travail va affaiblir une santé déjà précaire ? Guyau lui-même n'a-t-il succombé à sa propre fécondité intellectuelle ?

l'épuise¹²⁹². Par voie de conséquence, la fécondité *en général* n'est pas même à prescrire de manière inconditionnée : elle doit être recherchée lorsqu'elle est compatible avec la réparation des forces.

« C'est à la morale de restreindre ici comme ailleurs l'instinct de productivité. »¹²⁹³

Si la vie a pour le vivant une valeur absolue, si le vivant veut la vie, « il se pourrait qu'il y ait épuisement sous l'effet de l'instinct de développement de la vie même », comme l'a écrit Philippe Saltel¹²⁹⁴, qui repère là « *une* préfiguration philosophique de la fameuse *pulsion de mort*, “au-delà” (ou plutôt en deçà) du principe de plaisir, devant l'idée d'une tendance destinée à l'emporter, finalement, sur la vie même ».

À la fécondité sexuelle se rajoutent trois autres formes principales d'épanchement de la vie intérieure : la fécondité intellectuelle ; la fécondité de la sensibilité ; la fécondité de la volonté.

La fécondité *intellectuelle* produit des enfants spirituels ; c'est elle qui anime les savants et les artistes. Elle se présente sous la forme d'un besoin de créer, qui change radicalement les relations humaines, en raison de l'impersonnalité et du caractère désintéressé de la pensée¹²⁹⁵ ; mais qui risque de rétroagir sur la fécondité sexuelle de l'homme¹²⁹⁶. Sur ce dernier point, Guyau adopte des positions qui sont pour le moins « discutables », comme l'a écrit à juste titre Philippe Saltel¹²⁹⁷.

La fécondité de *l'émotion* et de la sensibilité cherche le partage des affects, aspire à dépasser le cadre individuel du ressenti pour vibrer avec autrui : « on voudrait déchirer le voile de l'individualité »¹²⁹⁸. L'émotion pleine de vitalité élargit le moi devenu trop étroit pour accueillir la plénitude du sentiment. Bien que Guyau n'emploie pas ici cette terminologie, on peut supposer qu'il se réfère ici à la *sympathie*.

Enfin, la fécondité de la *volonté* se traduit par l'activité dont la forme la plus régulière est le *travail*, compris comme initiative volontaire sortant l'individu de l'inertie de l'habitude.

¹²⁹² « En règle générale, la dépense ne doit être qu'une excitation de la vie, et non un épuisement », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 88.

¹²⁹³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 88.

¹²⁹⁴ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 127.

¹²⁹⁵ « Le besoin de la fécondité intellectuelle, plus encore que la fécondité sexuelle, modifie profondément les conditions de la vie dans l'humanité. La pensée, en effet, est impersonnelle et désintéressée », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 88.

¹²⁹⁶ « Aussi, dans les espèces animales, la fécondité physique semble-t-elle décroître avec le développement du cerveau », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 176.

¹²⁹⁷ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 242.

¹²⁹⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* page 89.

Or, dans le travail, l'intérêt individuel se mêle à celui d'autrui : « travailler, c'est produire, et produire, c'est être à la fois utile à soi et aux autres »¹²⁹⁹. Par conséquent, Guyau considère que le travail a une valeur intrinsèque, en tant qu'il révèle une fécondité de la volonté – à condition qu'il ne soit pas accumulé sous forme de capital, ce qui favoriserait une tendance égoïste. En revanche, « sous sa forme vive, le travail est toujours bon »¹³⁰⁰, en tant qu'il élargit l'intérêt. Dans *Éducation et hérédité*, Guyau comprendra même le travail comme « énergie morale [...] élémentaire » : en tant que toute action volontaire rompt l'équilibre du repos et exige un effort pénible, elle constitue également un « germe d'énergie morale, une éducation, un commencement de constitution morale dans le sujet »¹³⁰¹.

La fécondité, qui procède de l'intensification de la vie, porte l'homme vivant à se *socialiser*. Moraliser, c'est développer la vie de telle sorte qu'elle enjoint l'individu à former une société avec d'autres individus – en vue de dépasser le cadre étroit de l'individualité. Le principe de la moralité, que Guyau croit repérer dans la cellule même¹³⁰², ne fait ainsi que développer les lois les plus élémentaires de la vie : cette dernière peut donc servir de fondement à la moralité et s'épanouir en socialité¹³⁰³.

En développant l'idée d'une moralité dans l'optique de la vie, Guyau entend répondre aux insuffisances de la tradition utilitaire. En plaçant au centre de l'être les phénomènes de sympathie, de sociabilité que les auteurs anglais créaient artificiellement¹³⁰⁴, Guyau offre un vrai principe naturel à la moralité. Le naturalisme bien compris ne ruine donc pas la morale – à condition d'intégrer dans le concept de « nature » non seulement la tendance égoïste,

¹²⁹⁹ De manière conséquente avec sa philosophie, l'œuvre pédagogique de Guyau valorise le travail comme vecteur de moralisation.

Dans *L'année enfantine de lecture courante*, on lit, au cinquième récit moral (page 11) que « *Le travail partagé devient un plaisir* » ; au neuvième récit moral (pages 15-17), le maître d'école dit à l'élève désireux de réussir : « Si vous continuez à travailler ainsi [...], vous deviendrez l'honneur de l'école, la joie de vos parents, et celle de votre maître » ; au trente-sixième récit (pages 68-69), Guyau recommande la persévérance : « *Dans l'étude comme dans le jeu, soyez persévérants.* » ; dans le cinquante-sixième récit (pages 111-112), la petite Marie, après avoir vu chaque membre de sa famille travailler, se dit intérieurement : « Combien tout le monde travaille autour de moi ! Je veux travailler aussi à l'école, et, *quand je serai grande, je me rendrai utile à tout le monde !* ».

Dans *L'année préparatoire de lecture courante*, Guyau insiste dès la première leçon (pages 3-4), sur le second devoir de l'enfant à l'école qui est « *de travailler avec ardeur* » ; et les derniers mots du manuel (page 211) font du travail un devoir civique : « *ne pas travailler, c'est ne pas remplir le premier des devoirs du citoyen.* » À la quarante-huitième leçon (page 144), Guyau propose même cette maxime : « *Autrefois il y avait parmi les hommes des vilains et des nobles ; aujourd'hui tous naissent égaux et il n'y a plus qu'une seule marque de noblesse : le travail. Les vrais nobles sont les travailleurs.* »

¹³⁰⁰ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 90.

¹³⁰¹ *Éducation et hérédité*, page 48.

¹³⁰² « Nous avons constaté, jusque dans la vie de la cellule aveugle, un principe d'expansion qui fit que l'individu ne peut se suffire à lui-même. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 92.

¹³⁰³ « D'où il suit que l'organisme le plus parfait sera aussi le plus sociable, et que l'idéal de la vie individuelle, c'est la vie en commun », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 92.

¹³⁰⁴ « Par là se trouve remplacée au fond même de l'être la source de tous ces instincts de sympathie et de sociabilité que l'école anglaise nous a trop souvent montrés comme acquis plus ou moins artificiellement dans le cours de l'évolution et en conséquence comme plus ou moins adventices », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 92.

nutritive, mais encore la propension à prodiguer l'excès de vie. Il convient donc *d'inverser la relation de causalité* (établie par les utilitaires) entre la moralité et la société : ce n'est pas la société qui façonne la moralité individuelle, c'est à l'inverse la fécondité de la vie qui produit la société : « il y a, croyons-nous, au sein même de la vie individuelle, une évolution correspondant à l'évolution de la vie sociale et qui la rend possible, qui en est la cause au lieu d'en être le résultat »¹³⁰⁵.

En retour, la théorie de Guyau permet de diagnostiquer l'insuffisance qui caractérise la doctrine des utilitaires (laquelle recherche l'évitement de la souffrance) : elle provient de l'oubli du second temps du rythme de la vie, la fécondité, indifférente aux souffrances et aux plaisirs, mais qui résulte d'une accumulation préalable de vie. L'utilitaire qui s'en tient scrupuleusement aux plaisirs refuse donc de vivre pleinement, d'accepter le déplaisir lié à l'accroissement de l'existence ; « c'est comme si on ne voulait pas respirer trop fort, de peur de se dépenser »¹³⁰⁶. Ainsi, l'hédonisme peut se retourner contre la vie en faisant obstacle à son épanouissement. L'égoïsme est requis, ainsi que l'ont bien compris les utilitaires – mais en premier lieu seulement, et pour être dépassé dans un élargissement qui déborde les limites trop étroites de l'individualité. Quant à l'altruisme, il est bien la visée de l'expansion de la moralité, comme l'ont montré les idéalistes – mais on ne saurait en négliger la condition nutritive.

En dernière analyse, accroître la vie, c'est intensifier l'existence, c'est s'approprier pour soi des moyens d'existence afin de pouvoir s'offrir aux autres, par-delà plaisir et déplaisir. Si ces déterminations sont générales, elles posent le principe d'une morale sans soumission sociale (puisque c'est la société qui naît des instincts moraux, c'est-à-dire altruistes, de l'homme) ni contrainte métaphysique (puisque la fécondité est le produit de la vie naturelle même). La critique adressée aux penseurs utilitaires trouve donc dans ce chapitre de l'*Esquisse* une solution originale : l'égoïsme, loin de se refermer sur lui-même dans la recherche d'un plaisir égoïste, est appelé à s'élargir en altruisme, sous l'effet naturel de la fécondité de la vie. Autrement dit, Guyau a trouvé ici le fondement d'une morale immanente, d'une obligation sans contrainte qui ne fait que persévérer dans le mouvement même initié par la vie, puisque, selon la belle formule de notre auteur, si « la vie ne peut se maintenir qu'à

¹³⁰⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 92.

¹³⁰⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 92.

condition de se répandre », alors l'obligation morale ne sera rien d'autre qu'une « expansion intérieure ».

La théorie de Guyau est donc parvenue à assimiler les thèses hédonistes. Reste à déterminer comment ce principe immanent qu'est la vie peut engendrer des résultats permettant d'incorporer les positions idéalistes. Tel est désormais l'objet des importants chapitres de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* consacrés aux équivalents naturalisés du devoir.

3.2.2.2 Les équivalents naturalisés du devoir, où comment la vie produit elle-même une obligation de style idéaliste.

La fécondité de la vie est à même, d'après Guyau, d'engendrer des véritables devoirs. Il faut pour ce faire se placer au point de vue de la « dynamique mentale », c'est-à-dire des formes psychologiques que prend l'obligation.

Trois premiers équivalents, pour résorber les antagonismes, et produire un sacrifice partiel de l'intérêt.

Quels devoirs la vie comme principe peut-elle engendrer ? C'est en vue de répondre à cette question que Guyau va tenter de trouver des *équivalents naturalisés du devoir* : s'accordant avec Kant (et toute la tradition idéaliste) sur « le fait du *devoir* s'imposant à la conscience comme une force supérieure », mais refusant de considérer comme Kant que cette force supérieure est « supra-naturelle », Guyau doit maintenant analyser plus précisément cette force nouvelle que l'homme trouve en lui, et qui ne saurait se réduire à la recherche du plaisir. Guyau repère cinq équivalents immanents au devoir idéaliste, qui sont autant de moyens par lesquels la vie s'oblige elle-même.

Le *premier équivalent du devoir* se trouve au niveau de la *volonté*. Guyau se réfère à l'antagonisme idéalisme / hédonisme pour tenter de le dépasser¹³⁰⁷. Comment mobiliser la volonté sans faire appel à des motivations égoïstes ou supra-naturelles ? Pour le déterminer, si le devoir s'impose à nous avec une force supérieure, il doit être réinterprété comme « conscience d'une certaine *puissance* intérieure »¹³⁰⁸ qui tend à l'actualisation. Renversant la

¹³⁰⁷ « Comment mouvoir la volonté sans faire appel ni à un devoir mystique ni à tel ou tel plaisir particulier ? », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 96.

¹³⁰⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 96.

formule de Kant qui appuyait la performativité de la bonne volonté (devoir, c'est pouvoir), Guyau affirme que « pouvoir agir, c'est devoir agir »¹³⁰⁹. Derrière ce retournement, se dissimule un déplacement problématique majeur, qui n'appréhende plus le devoir comme une *contrainte*, mais au contraire comme une *puissance*. Or, la puissance doit elle-même se comprendre comme « une surabondance de vie qui demande à s'exercer, à se donner ». Le pouvoir crée donc, par cela seul qu'il est pouvoir, un devoir. Ce premier équivalent naturalisé du devoir, dont Guyau assure qu'il n'a « rien de mystique », est une conséquence de cette loi plus générale de la nature : « la vie ne peut se maintenir qu'à condition de se répandre ». Il est donc dans la nature de la vie de s'obliger elle-même.

Le *second équivalent du devoir* se place au point de vue de *l'intelligence*, et plus précisément au plan de la puissance motrice de l'idée. Sur ce point, Guyau reprend à son compte la thèse d'Alfred Fouillée concernant les *idées-forces*. Notre auteur écrit ainsi que « l'action n'est que le prolongement de l'idée [...] on pense, on sent et l'action suit [...] la volonté n'est qu'un degré supérieur de l'intelligence, et l'action un degré supérieur de la volonté »¹³¹⁰ ; « [la pensée et l'action] sont au fond identiques ».

Or, le devoir n'est rien d'autre que le « sentiment de cette radicale identité » entre pensée et action : l'expansion intérieure est d'autant plus parfaite qu'elle se parachève en action et que la continuité des facultés est préservée : « la moralité n'est autre chose que l'unité de l'être ». L'immoralité, au contraire, consiste à dissocier la pensée et l'action, l'idée et la volonté : « l'immoralité est une mutilation intérieure [...] un dédoublement, une opposition des diverses facultés qui se limitent l'une l'autre »¹³¹¹. Faire de l'intellect un simple instrument est donc un germe d'immoralité. Au contraire, l'enthousiasme tel que nous l'avons analysé dans la première partie de notre travail constitue une idée-force par excellence, en tant qu'il suscite une synthèse pratique tendant à réduire l'écart entre l'idéal et le réel, entre l'avenir et le présent.

Le *troisième équivalent du devoir* concerne la *sensibilité* et les plaisirs, dont on peut retracer avec Guyau l'évolution. Au commencement de l'évolution étaient les plaisirs égoïstes, qui dépendaient strictement de conditions extérieures : tel le plaisir lié au besoin nutritif, par exemple. Le plaisir sensible est donc condamné à être dans un premier temps égoïste, et pour

¹³⁰⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 96.

¹³¹⁰ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 97, 98.

¹³¹¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 98.

cette raison, *inférieur* : ou c'est toi qui jouis, ou c'est moi. Le plaisir, en ce sens, condamne les hommes à la concurrence. Guyau combat avec la dernière énergie le plaisir égoïste, qui, à son degré le plus extrême, est une monstruosité, voire une impossibilité¹³¹². Mais avec le développement de la sensibilité, apparaît une catégorie de plaisirs partageables : tels sont les plaisirs esthétiques ou intellectuels par exemple, lesquels peuvent se partager sans qu'aucun ne soit lésé, bien au contraire. Ces plaisirs supérieurs sont donc aisément accessibles, et permettent à l'être humain de goûter un bonheur plus autarcique (la dépendance aux conditions matérielles n'est plus déterminante), mais aussi plus sociable, puisque sa communauté, au lieu de diviser le plaisir, l'accroît même. L'égoïsme du plaisir sensible tend, sous l'effet de l'évolution, à se transformer en altruisme, par cela même qu'« une grande partie de nos plaisirs semble remonter du dehors au dedans »¹³¹³. L'égoïsme sensible se rapporte à la partie la plus superficielle de notre être : pour profiter d'un bien matériel, il faut encore que personne d'autre n'en jouisse. Le plaisir qui plonge ses racines en notre vie la plus intime, au contraire, est non seulement davantage nôtre (car qui peut nous ôter le plaisir de savoir, par exemple ?), mais se trouve encore être le plaisir le plus partageable, le plus impersonnel. L'évolution des plaisirs fait donc coïncider ces caractères opposés en apparence (au point de vue de l'égoïsme) : ce qui au-dedans de nous-même est ce qui est le plus communicable, le plus propre et en même temps le plus sociable. *L'évolution de la sensibilité produit donc une obligation de sociabilité*, où peuvent se concilier les plaisirs de chacun et où *l'idée* joue un rôle essentiel : en raison de son impersonnalité, l'idée est « une sorte de contingent commun à toutes les têtes humaines ; c'est une conscience universelle où sont réconciliées plus ou moins les consciences individuelles »¹³¹⁴.

Dans *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, Guyau a procédé à une analyse psychologique de la sensation qui se décline en trois temps :

1. le moment du *choc* (appréhension de la qualité – couleur, son, etc. – et de l'intensité – forte ou faible –)
2. le moment de la *tonalité* (la sensation produit du plaisir ou du déplaisir)
3. le moment du *timbre* (qui renvoie à la « diffusion nerveuse », c'est-à-dire aux associations d'idées et de sentiments liés à la sensation présente)¹³¹⁵.

¹³¹² « Ainsi l'égoïsme pur ne serait-il pas seulement [...] une sorte de mutilation de soi ; il serait une impossibilité », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 103.

¹³¹³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 100-101.

¹³¹⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 102.

¹³¹⁵ *Les problèmes de l'esthétique contemporaines*, pages 72-74.

Or, ce dernier moment, le timbre de la sensation, caractérise en propre l'émotion esthétique¹³¹⁶ – celle-ci pouvant se comprendre comme un effet de *résonance sympathique*. L'agrément que produit le beau n'est pas local, mais s'élargit au psychisme et à la volonté. Un plaisir supérieur est un plaisir qui retentit dans toutes les fibres de notre être – et même au-delà : qui fait vibrer la sensibilité d'autrui. Autrement dit, le plaisir esthétique n'est pas relatif à un domaine d'objets, mais à un degré de complexité dans la perception. C'est ce que Philippe Saltel appelle la « loi de *hausse tendancielle du degré de raffinement des jouissances* »¹³¹⁷ qui conduit à la possibilité de partage des plaisirs. C'est ainsi qu'il faut comprendre la dépersonnalisation de la pensée : « au contraire de ce qu'on pourrait croire, c'est quand je pense, voulant ordonner mon action à cette pensée, c'est-à-dire dans l'acte d'un oubli de soi ou d'une « dépersonnalisation », que je m'appartiens le plus, alors que ce dépassement rend évidemment possible une communicabilité authentique »¹³¹⁸.

Cet équivalent sensible du devoir appelle trois remarques :

D'abord, toute la *problématique de l'histoire de la morale* est engagée ici par Guyau : l'hédonisme est vrai dans la mesure où l'égoïsme sensible est bien au commencement de toute vie sensible (« son point de départ fut bien l'égoïsme... »¹³¹⁹) ; mais il se trompe car il arrête le cours de l'évolution au seul moment égoïste et gêne la fécondité de la vie (« ... mais l'égoïsme, en vertu de la fécondité même de toute vie, a été porté à s'élargir, à créer en dehors de lui des centres nouveaux pour sa propre action »). Autrement dit, l'hédonisme ne voit pas que la vie invente des voies inédites pour pouvoir s'intensifier. La socialisation de la sensibilité, et avec elle un nouveau devoir, fait partie de ces chemins nouveaux produits par l'évolution. Quant à l'idéalisme, il a vu juste quant à l'obligation comme terme de l'évolution – mais il n'a pas su voir ce qui l'enracinait dans la sensibilité, dans la nature de l'homme. L'universel mobilisé par l'idéalisme (comme dans l'impératif catégorique de Kant) est un universel abstrait, dont l'équivalent immanent est la sociabilité¹³²⁰.

Ensuite, Guyau est conduit, à partir de ces éléments d'analyse, à anticiper le cours de l'évolution morale à venir. Il présente ainsi la société du futur, composée d'êtres ayant accru

¹³¹⁶ « C'est surtout dans ce *timbre* de la sensation que, selon nous, il faut placer le beau. », *Les problèmes de l'esthétique contemporaines*, page 74.

¹³¹⁷ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 267.

¹³¹⁸ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, pages 269-270.

¹³¹⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 102.

¹³²⁰ Il est à cet égard intéressant de noter que Guyau n'hésite pas à reprendre la terminologie kantienne, mais pour la subvertir, et lui conférer un sens naturaliste. Ainsi, dans *Éducation et hérédité*, Guyau écrit « [...] être moral c'est [...] concevoir la supériorité des possibles ayant pour objet l'universel sur ceux qui n'ont que des objets particuliers. », page 64. Universel doit ici être compris non comme relevant de la généralité d'un concept de la raison pure, mais comme d'une puissance impersonnelle qui nous ouvre à la sociabilité. L'universel immanent de Guyau n'est rien d'autre que la sociabilité du vivant, conséquence de la fécondité de la vie.

leur vitalité au point d'éprouver des plaisirs de moins en moins égoïstes, conséquemment de plus en plus sociaux. Cette société idéale devrait être exposée sous le régime de l'hypothèse, car Guyau ne croit pas à la marche automatique du progrès. Néanmoins, ce n'est pas au *conditionnel* que le philosophe écrit ces mots, mais à *l'indicatif futur* :

« Nous marchons vers une époque où l'égoïsme primitif sera de plus en plus reculé en nous et refoulé, de plus en plus méconnaissable. À cette époque idéale l'être ne pourra plus, pour ainsi dire, jouir solitairement ; son plaisir sera comme un concert où le plaisir des autres entrera à titre d'élément nécessaire. »¹³²¹

Verse-t-il dans un enthousiasme qui rompt avec sa précaution ordinaire et le conduit à l'optimisme ? Ou bien ne fait-il pas ici œuvre d'espérance, de confiance dans les ressources de l'espèce humaine, dont il sait bien qu'elles peuvent être mal employées, et se retourner contre la vie ? Nous pensons que l'idéal annoncé par Guyau constitue simplement une *hypothèse métaphysique*, traduisant un peu maladroitement l'espérance d'un élargissement à venir de l'existence. À nous de travailler à sa réalisation pour que le possible *devienne* réel.

Enfin, il nous semble que l'idée développée par Guyau dans ce troisième équivalent naturalisé du devoir n'est pas nouvelle, et qu'on la retrouve déjà chez Spinoza. Au début du *Traité de la réforme de l'entendement*, le philosophe néerlandais prétend se mettre en quête d'un souverain bien essentiellement partageable (§14), et consistant dans la spécificité de l'activité de connaissance (§13, où il est écrit que la nature humaine supérieure consiste dans « la connaissance de l'union de l'âme humaine avec la nature toute entière »). Car si les biens sensibles et égoïstes (§8, réputation, richesse, volupté) peuvent engendrer des maux probables (§9, comme la jalousie lorsqu'un autre les possède ; comme la douleur lorsqu'on en est séparé), en raison du caractère périssable de leur objet, il n'en est pas de même pour la *connaissance*, qui est l'amour de « quelque chose d'éternel et d'infini », objet qui peut alors être partagé sans discorde entre les hommes. La *raison* est, chez Spinoza comme chez Guyau, porteuse d'une spécificité qui la distingue de la sensation brute et égoïste – il est vrai que l'échange de deux biens matériels renvoie chacun des échangeurs avec un seul bien, lors que l'échange des idées enrichit toute la communauté de chacune des idées apportées. Seulement, là où Spinoza établit une coupure nette entre les biens que les hommes désirent ordinairement et le souverain bien, comme entre les plaisirs sensibles égoïstes et la raison, Guyau pense au contraire la continuité entre ces deux domaines d'activité, par l'intermédiaire de l'idée

¹³²¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 102-103.

d'évolution : c'est au cœur de l'individualité que se trouve l'authentique universalité, comme un excédent de vie qui demande à être communiqué. Si la thèse de notre auteur concernant la valeur de la raison n'est pas originale en elle-même, Guyau fait procéder l'universalité de l'idée précisément de l'intensité de la vie, ce qui nous paraît novateur.

Avec ces trois premiers équivalents, Guyau estime avoir rempli son objectif, à savoir fonder un *véritable devoir* (et non simplement une contrainte sociale) sur un *principe immanent et naturel* (et non d'après une idée mystique et sur-naturelle), à la croisée du naturalisme et de l'idéalisme. C'est « le fonctionnement même de la vie » dans son développement *normal*, cette « pression interne exercée par l'activité elle-même »¹³²², qui donne sens à l'obligation morale.

Avec la vie comme principe, Guyau entend résoudre également un autre antagonisme qu'il avait relevé et sur lequel buttait l'hédonisme : celle du *conscient* et de *l'inconscient*. Si l'utilitarisme pouvait expliquer l'obligation au point de vue social, comme le produit d'une habitude ou de l'hérédité, la conscience de cette origine était susceptible de détruire cette obligation pour cette simple raison que la réflexion égoïste est à même de dissoudre l'instinct altruiste. Or, c'est la vie qui est à la source de la conscience et de l'inconscient – si bien que l'antagonisme doit désormais être compris en termes de *polarités* : la conscience réfléchie, analytique, produit moins l'obligation *ex nihilo* qu'elle ne commence par en prendre acte¹³²³. La cause profonde de l'obligation est davantage à rechercher « dans les profondeurs obscures et inconscientes de l'être »¹³²⁴, c'est-à-dire, comme le dit Guyau, « dans la sphère de la conscience spontanée et irréfléchie et synthétique ». La synthèse pratique qu'évoque Guyau n'a évidemment rien à voir avec la synthèse pratique de Kant qui se plaçait toute entière au niveau de la conscience rationnelle : il s'agit chez le philosophe lavallois du devoir d'une synthèse conçue comme activité *préréflexive*, dans laquelle la « vie intérieure » peut se manifester dans sa brute générosité. C'est ce que révèle ce fait divers : des ouvriers qui se pressent pour se secourir les uns les autres, quand bien même ils doivent périr¹³²⁵ ; héroïsme inconscient qui ne peut être expliqué ni par le respect pour la loi morale, ni par la recherche

¹³²² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 104.

¹³²³ « Je constate en moi par la conscience réfléchie des pouvoirs et des modifications qui ne viennent pas d'elle », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 104.

¹³²⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 104.

¹³²⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 106.

conscience du plaisir¹³²⁶ ; autrement dit, ni par le kantisme, ni par l'utilitarisme, ce qui confirme l'incomplétude de ces théories.

Nouvelle réfutation du kantisme et de l'évolutionnisme à partir de l'analyse de l'obligation morale : nouvelle tension entre raison et instinct.

L'analyse du sentiment d'obligation à laquelle Guyau se livre lui permet de critiquer à nouveaux frais et sous leur forme moderne les deux traditions de pensée idéaliste et hédoniste, au chapitre 4 du premier livre de l'*Esquisse*.

L'analyse du sentiment d'obligation permet ainsi à Guyau de redéfinir son *opposition à l'idéalisme*. On sait que, d'après Kant, le motif de l'action morale est le pur respect pour la loi morale, loi universelle de la raison qui échappe aux conditions phénoménales du monde sensible, dont la temporalité. Ainsi, dans le devoir, nous agissons en tant qu'être nouménal, de manière atemporelle. Or, notre auteur refuse cette évasion de l'obligation en dehors de la sphère de la temporalité (forme *a priori* de la sensibilité chez Kant), et promeut au contraire la *durée* comme caractère essentiel de l'obligation. Guyau caractérise le sentiment d'obligation soit comme pouvant être impulsif et intense (devant être compris comme une force vive, « un déploiement soudain de la vie intérieure vers autrui »¹³²⁷, à la manière d'un instinct), soit comme étant durable (comme une force de tension). C'est sous cette forme que le sentiment moral est le plus intéressant, car il ne se manifeste plus sous la forme d'une action réflexe nécessaire, mais comme étant seulement *possible*. Or, Guyau remarque qu'un tel sentiment moral est à peu près *indestructible*, quoiqu'il ne soit pas insurmontable : c'est cette expérience du temps qui fonde l'obligation morale : « *l'obligation*, en son état le plus élémentaire, est la *prévision de la durée indéfinie d'un penchant impersonnel et généreux, l'expérience de son indestructibilité* »¹³²⁸. D'où la conclusion critique de Guyau qui reproche indirectement son anti-naturalisme à Kant : « c'est l'idée de temps qui commence à donner son caractère particulier à cet instinct du devoir où Kant ne voyait que la manifestation de l'intemporel »¹³²⁹.

L'autre critique concerne l'avenir de l'obligation telle que Spencer la conçoit. L'auteur des *Bases de la morale évolutionniste* pensait en effet que le devoir deviendrait automatique et spontané, et perdrait la pénibilité qui lui est aujourd'hui associée. Or, Guyau considère que cette thèse est par trop optimiste, et critique Spencer sur l'assise de *l'opposition déjà définie*

¹³²⁶ « On ne contestera pas qu'ici le sentiment du devoir n'ait la forme d'une impulsion spontanée, d'un déploiement soudain de la vie intérieure vers autrui, plutôt que d'un respect réfléchi pour une "loi morale" abstraite et aussi d'une recherche du "plaisir" ou de "l'utilité". », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 106.

¹³²⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 106.

¹³²⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 109.

¹³²⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 109.

entre la réflexion et l'instinct, ce dernier étant susceptible d'être dissous par l'analyse. Loin de devenir mécanique, l'obligation telle que la conçoit Spencer risque donc purement et simplement de disparaître. « En bref, écrit Philippe Saltel, Spencer se trompe, qui croit que l'intelligence ne peut que vérifier l'instinct quand, l'observant, elle se trouve au contraire délivrée de sa puissance de contrainte et peut selon ses propres calculs choisir à rebours des impulsions instinctives »¹³³⁰.

Mais cette critique permet à Guyau de faire jouer à la raison un rôle désormais important. Si l'instinct moral part des profondeurs de l'inconscient¹³³¹, ce n'est pas à dire que la conscience réfléchie est condamnée seulement à en prendre acte : elle peut en *infléchir* la direction. L'antagonisme de l'instinct et de la réflexion que Guyau met au jour contre l'école utilitaire n'est donc pas un antagonisme en soi, mais traduit une nouvelle exigence de moralité : pour un être doué de conscience, il ne peut y avoir de moralité que lorsque les instincts sont en harmonie avec la raison. De nouveau, la moralité passe par l'unité de l'être, par une harmonie entre ses instincts et sa conscience. Comme l'écrit Guyau dans *La morale anglaise contemporaine*, « ce qui n'est pas rationnel, ce qui n'apparaît pas comme vrai ou comme bon, n'oblige plus »¹³³² ; autrement dit, la raison peut *défaire* ce que l'instinct avait fait. « Tout phénomène qui arrive à la conscience de soi ne se transforme-t-il pas sous l'influence de cette conscience ? »¹³³³ Mieux, la raison peut, d'après Guyau, se *substituer* à l'instinct, comme semble le prouver, au point de vue de notre auteur, le fait que la démographie française tend à décroître : l'instinct social, gouverné par des croyances religieuses, est remplacé par la réflexion personnelle et la volonté individuelle, lesquelles soumettent la génération au principe de l'utilité. Ainsi, Guyau ne s'oppose-t-il pas à Spencer sur l'idée de la moralisation progressive de l'humanité, mais seulement sur le moyen d'y parvenir : notre auteur pense que le développement de la raison va nécessairement peser sur celui de l'instinct. Par conséquent, l'automatisme moral est impossible.

En revanche, ce qui semble possible, compte tenu de l'évolution rationnelle de l'humanité, c'est d'adopter un comportement qui serait régi non par les instincts mais par la

¹³³⁰ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 47.

¹³³¹ Philippe Saltel étudie l'héritage darwinien de Guyau au chapitre II de son ouvrage, *La puissance de la vie* ; « c'est bien l'idée darwinienne d'*instinct social* qui fournit une grande part de l'idée guyalcienne d'*instinct moral* », *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 135.

¹³³² *La morale anglaise contemporaine*, page 321.

¹³³³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 119.

seule raison¹³³⁴. Guyau exemplifie cette humanité purement rationnelle, qui ne suivrait plus ses instincts qu'après calcul, par la figure du sage Spinoza, qui « subissait, non plus l'obligation toujours obscure et pour ainsi dire opaque provenant de sa nature morale, mais l'obligation claire et comme transparente provenant de sa raison »¹³³⁵. On voit donc que loin de renoncer au progrès, même lorsqu'il critique Spencer, Guyau paraît le satisfaire par une autre voie : celle de la raison qui prendrait le relais de l'instinct.

Telle est la thèse de Théodule Ribot. Mais ce n'est pas la solution qu'envisage le philosophe lavallois. En effet, Guyau considère que l'emploi de la raison seule risque de mener au *malheur*¹³³⁶ ; or l'homme ne veut pas renoncer au bonheur, si bien que Guyau considère comme improbable la tentation du panlogisme au détriment de l'instinct. De plus, notre auteur considère que l'excès de rationalité fait sortir l'être humain du champ de la moralité¹³³⁷. Si bien que pour ces deux raisons, la position de Théodule Ribot ne paraît pas convaincante aux yeux de Guyau : si la conscience analytique et théorique (la raison) peut interférer avec les instincts, éventuellement les dissoudre, et, dans une certaine mesure, s'y substituer, la moralité véritable, relève *aussi* de l'instinct, de la conscience synthétique et pratique, et de son alliance avec la raison. *Moraliser l'homme, ce sera donc éduquer ses instincts autant qu'instruire son intelligence*. Or ne peut-on pas craindre que le développement de la raison n'entrave celui de la moralité synthétique ? C'est en effet un danger possible : à force d'analyser ses instincts, il est possible de les *détruire*. Or, d'après le philosophe lavallois, quiconque, par un excès d'analyse, renoncerait à la moralité devrait également renoncer au bonheur – ce qui lui paraît constituer « de trop grands sacrifices pour qu'ils puissent jamais tenter beaucoup de gens »¹³³⁸. Nous avouons que l'argument de Guyau nous paraît assez peu convaincant, car il suppose que le développement de la raison fait l'objet d'un arbitrage entre raison et bonheur... la raison ne serait-elle pas juge et parti ? Comment la raison pourrait-elle elle-même s'interdire son propre progrès ? Invoquer le bonheur comme argument de renonciation à la raison ne revient-il pas à introduire une forme de *lâcheté* comme condition de la moralité ? D'autant que Guyau lui-même reconnaît que le

¹³³⁴ « L'obligation morale disparaîtrait non pas parce que l'instinct moral serait devenu irrésistible, mais au contraire, parce que l'homme ne tiendrait plus compte d'aucun instinct, raisonnerait absolument sa conduite, déroulerait sa vie comme une série de théorème. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 122.

¹³³⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 122.

¹³³⁶ « Quiconque s'analyse à l'excès, est nécessairement malheureux », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 122.

¹³³⁷ Lorsque notre auteur invoque Spinoza comme exemplification d'une humanité rationnelle, il affirme que cette conscience analytique sort de la sphère de la moralité : « [Spinoza] était un être plutôt rationnel que moral », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 122.

¹³³⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 122.

but du philosophe n'est pas de brider la raison. Non seulement, la philosophie doit tenter de justifier par la raison les instincts moraux, mais elle doit encore essayer de les renforcer : les théories morales sont engagées dans la pratique et concernent directement l'action¹³³⁹. C'est dire qu'à ce stade de l'enquête, l'antagonisme de la raison et de l'instinct ne semble pas totalement surmonté.

Dans *Éducation et hérédité*¹³⁴⁰, Guyau tente de penser l'évolution de l'instinct moral, en partant de son niveau le plus obscur et le moins conscient pour s'élever progressivement vers la conscience rationnelle du devoir. Cette évolution se fait en trois principales étapes :

1. Au commencement était la seule « impulsion mécanique », irréfléchie et irrésistible, nécessité comportementale *analogon* de la nécessité qui régit les corps matériels. L'instinct moral est à ce stade tout puissant et fonctionne à la manière d'un automatisme. La spontanéité morale que Spencer apercevait au terme de l'évolution, Guyau la conçoit comme la forme la plus élémentaire et primitive d'obligation. Pourtant, peut-on dire que cet instinct est *moral* à proprement parler ? Guyau ne le précise pas ici, mais il est permis d'en douter, car il écrit ailleurs que « ce qu'on appelle proprement l'*obligation morale* ne comporte pas l'exécution immédiate de l'acte ni même de manière générale son exécution : elle accompagne l'idée d'un acte *possible* et non pas *nécessaire* »¹³⁴¹. On peut donc envisager que cette forme élémentaire de devoir, qui donnera naissance à la moralité, n'est pas en elle-même morale. En d'autres termes, pour Guyau, le moral procède de l'amoral.
2. Cette impulsion peut, dans un second temps, être l'objet d'une *conscience* qui n'est plus passive, mais peut faire *obstacle* à l'action. La conscience se manifeste ici particulièrement comme une force qui inhibe le comportement. L'instinct se traduit en *affect* dont nous avons conscience, et produit « une obsession durable » qui n'est pas forcément raisonnée. L'obsession est le premier stade où l'instinct proprement moral apparaît à la conscience de soi.

« Le sens moral, si par hypothèse on le dépouille de toute autorité vraiment rationnelle, se trouve réduit au rôle d'obsession constante ou d'hallucination »¹³⁴²

¹³³⁹ « La différence entre les spéculations scientifiques et les spéculations sur la morale, c'est que les premières indiquent de simples alternatives pour la pensée, tandis que les secondes indiquent en même temps des alternatives pour l'action. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 121.

¹³⁴⁰ Pages 64-65.

¹³⁴¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 108.

¹³⁴² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 118.

On comprend dès lors pourquoi Guyau s'intéresse à la *suggestion* dans une optique éducative : il la considère comme un régulateur possible du sens moral, comme un correcteur de l'instinct moral acquis par hérédité. Quand la raison et la conscience ne sont pas assez développées, l'éducation consiste à travailler ces obsessions dans le sens de la fécondité de la vie – voire à créer ces obsessions, puisque la suggestion est l'*analogon* de l'instinct, et qu'elle peut créer des « instincts artificiels »¹³⁴³.

3. Le dernier degré de l'obligation, lorsque la conscience devient réfléchie : naît alors l'*obligation* véritable, en tant qu'*obsession raisonnée*. Or, à ce stade que Guyau appelle l'« idée-force », la conscience ne gêne plus l'action, mais la consolide. Il n'y a plus de rupture entre la raison, la volonté et l'action, mais au contraire une saine continuité.

L'instinct seul, sans conscience ni raison, n'est pas moral, pas davantage que ne l'est la raison seule. L'authentique figure de l'évolution morale est à rechercher dans la synthèse de l'instinct et de la raison, c'est-à-dire que le maximum d'hétérogénéité est atteint dans l'idée-force, qui exprime au mieux l'intensité de la vie instinctive et rationnelle de l'homme.

C'est ainsi qu'est résolue, non sans difficulté, la tension entre instinct et conscience – tension mobilisée par Guyau pour réfuter les doctrines hédonistes.

On voit donc à quel point Guyau, même lorsqu'il définit sa propre philosophie, cherche à remédier aux difficultés rencontrées par les deux traditions morales. Nous pouvons affirmer à ce titre que les thèses de l'idéalisme et de l'hédonisme structurent véritablement la réponse philosophique de notre auteur – son originalité étant de trouver une position des problèmes à partir de laquelle les tensions se ramènent à des polarités d'une même entité, et où les antagonismes se réduisent au développement différencié d'une même loi : celle de la vie.

Néanmoins, si avec ces premiers équivalents, la raison peut enjoindre à des sacrifices partiels (renoncement partiel et limité à l'intérêt), elle ne parvient pas encore à produire un

¹³⁴³ « Nous avons été, croyons-nous, le premier à signalé l'analogie profonde de la *suggestion* et de l'*instinct*, ainsi que l'application possible de la suggestion normale et naturelle à l'*éducation*, de la suggestion artificielle à la *thérapeutique*, comme correctif d'instincts anormaux ou stimulants d'instinct anormaux trop faibles. Toute suggestion est en effet un *instinct à l'état naissant*, créé par hypnotiseur, de même que le chimiste produit aujourd'hui par synthèse des substances organiques. », *Éducation et hérédité*, page 4.

« La suggestion, qui crée des instincts artificiels capables de faire équilibre aux instincts héréditaires, de les étouffer même, constitue une puissance nouvelle, comparable à l'hérédité [...] », *Éducation et hérédité*, Préface, XV.

sacrifice total et entier de l'individu. L'intégration de la morale du devoir n'est donc pas à ce stade achevée. Le problème auquel est confronté Guyau est le suivant : comment la générosité peut-elle contredire radicalement l'intérêt égoïste de l'individu ? Les deux derniers équivalents naturalisés du devoir se placent dans la perspective des idées-forces, c'est-à-dire dans le cadre d'une raison travaillant à renforcer l'instinct moral et à se créer elle-même des obligations¹³⁴⁴.

3.2.3 Le dépassement métaphysique de la science de la morale par un idéalisme subjectif permettant un sacrifice absolu.

Avec les trois premiers équivalents (volonté, idée-force, sensibilité), l'individu peut être amené à effectuer des *sacrifices partiels*. Avec les deux derniers équivalents, Guyau entreprend d'analyser les conditions de possibilité des *sacrifices absolus*. Mais exiger qu'un individu raisonnable donne tout ce qu'il a, tout ce qu'il est, jusqu'à sa vie elle-même, paraît difficile à établir logiquement, puisqu'il faudrait pour cela que l'individu mette son égoïsme entre parenthèses. Or, non seulement la raison ne permettra pas une telle renonciation¹³⁴⁵, mais l'hédonisme, qui considère l'égoïsme comme fondamental, est d'après Guyau « irréfutable au point de vue des faits » : « il y a dans le moi quelque chose de *sui generis*, d'irréductible ». Il s'ensuit que, scientifiquement, la possibilité du sacrifice total semble « théoriquement insoluble ». La raison ne pouvant se retourner contre la raison, l'égoïsme rationnel ne peut se supprimer lui-même.

C'est ici que Guyau propose une intervention originale pour pallier cette difficulté. Toutefois, cette réponse ne peut plus engager une science positive de la morale (qui ne peut renoncer au principe de l'égoïsme). Il faut désormais réintroduire en morale ce que Guyau avait commencé par écarter : *l'hypothèse métaphysique*, qui seule « peut tenter de faire franchir à la volonté le passage du moi au non-moi »¹³⁴⁶. L'hypothèse métaphysique est donc moins censée agir sur la raison que sur la *volonté* ; la solution est moins théorique que

¹³⁴⁴ « Dans quelle mesure la conscience réfléchie doit-elle rationnellement obéir à une “obligation” de ce genre [d'un caractère naturel, non *mystique* ni même *métaphysique*], et qui, de plus, n'est complétée par la perspective d'aucune sanction extra-sociale ? », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 125. Autrement dit, comme nous l'avons déjà formulé, la problématique de Guyau est la suivante : comment faire naître une obligation *morale* sans recourir, comme les idéalistes, à un principe anti-naturaliste ?

¹³⁴⁵ « Le raisonnement égoïste est toujours prêt à intervenir pour paralyser les premiers mouvements spontanés de l'instinct social. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 126.

¹³⁴⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 127.

pratique¹³⁴⁷. Comme l'écrit Philippe Saltel, « l'analyse de ce qui est désiré, pour être scientifique et plus sûre, ne suffit pas à elle seule à traiter l'ensemble du problème moral »¹³⁴⁸ ; on ne peut donc pas se passer de considérations métaphysiques sur le désirable.

3.2.3.1 L'amour du risque.

Le quatrième équivalent naturalisé du devoir sera l'amour du risque et de la lutte. Le sacrifice peut être soit partiel, soit absolu.

Le sacrifice *partiel* se produit en situation de *danger*. Ce que Guyau tente de montrer est que le danger est un « milieu utile au développement de la vie même »¹³⁴⁹, et que dans les premiers temps de l'évolution, le danger apparaissait comme un *jeu*¹³⁵⁰ porteur d'un plaisir spécifique, celui du risque, de la lutte et de la responsabilité. L'homme, à cet égard, n'est point une exception au sein de la nature, puisque les animaux mêmes, d'après Guyau, connaissent ce « goût du péril, affronté pour lui-même ». Or, le danger est un puissant stimulant, si bien qu'une *éducation* qui recherche l'expansion de la vie doit jouer sur ce paramètre important qu'est le risque. Guyau affirme à cet égard que le peuple anglais doit son débordement de vie et sa réussite en termes de conquêtes à l'attrait de la mer et au danger qu'il faut surmonter pour la dompter¹³⁵¹. La morale consiste donc à orienter ce plaisir du risque et de la lutte, à lui conférer une finalité rationnelle visant une utilité altruiste – goût du péril qui est au fond même de toute activité et de toute vie¹³⁵². C'est que la vie, antérieure à la réflexion et au calcul, opte pour le risque et l'action, là où l'analyse s'en tiendrait à l'inactivité ; la vie cherche à s'intensifier par-delà les incertitudes – en fait *par* les risques et les luttes. Dès lors, il est possible de prescrire à l'individu des sacrifices partiels et mesurés :

¹³⁴⁷ « Au point de vue positif, et abstraction faite de toute hypothèse, le problème que nous avons posé tout à l'heure semble, au premier abord, théoriquement insoluble. Et pourtant ce problème peut recevoir une solution approximative dans la pratique. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 127.

¹³⁴⁸ Philippe Saltel, *D'une morale plaçant l'inconscient au principe*, page 80.

¹³⁴⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 128.

¹³⁵⁰ « L'humanité primitive a vécu au milieu du danger ; il doit donc se retrouver encore aujourd'hui chez beaucoup d'hommes une prédisposition naturelle à l'affronter. Le danger était pour ainsi dire le jeu des hommes primitifs, comme le jeu est aujourd'hui pour beaucoup de gens une sorte de simulacre du danger. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 128.

¹³⁵¹ « Si le peuple anglais a acquis une intensité de vie et une force d'expansion telle qu'il s'est répandu sur le monde entier, on peut dire qu'il le doit à son éducation par la mer, c'est-à-dire à son éducation par le danger. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 128.

¹³⁵² « Ces lois psychologiques [qui nous enjoignent au risque] sont la condition même de la vie et de l'activité. Comme la plupart des actions comportent à la fois une chance de peine et une chance de plaisir, c'est l'abstention qui, au point de vue purement mathématique, devrait l'emporter le plus souvent, mais c'est l'action et l'espoir qui, en fait, l'emportent ; d'autant plus que l'action elle-même est le fond du plaisir. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 132.

le sacrifice n'est pas contraire à l'expansion de la vie, il n'est pas « la pure négation du moi et de la vie personnelle : c'est cette vie même portée jusqu'au sublime »¹³⁵³.

Mais qu'en est-il des *sacrifices définitifs* et certains, que les idéalistes parviennent à produire ? Si les martyrs fécondent *historiquement* l'avenir¹³⁵⁴, au point de vue *individuel*, il paraît difficile, sinon contradictoire¹³⁵⁵, de produire un dévouement qui va jusqu'à se nier soi-même – surtout lorsque, comme l'a voulu Guyau, il n'est pas possible de fonder la morale sur autre chose que le développement de la vie. Pour sortir de cette difficulté, Guyau va opposer *l'intensité* de la vie à sa *durée*. Le don de sa vie peut provenir d'une intensité de *souffrance* qui rend tous les futurs moments de l'existence sans éclat¹³⁵⁶ (auquel cas Guyau propose d'employer les êtres dont l'existence n'a plus de valeur à des causes altruistes¹³⁵⁷ – car l'hédonisme ne peut servir, dans les cas où vivre devient intolérable, à relever la vie¹³⁵⁸) ; mais aussi d'une *plénitude de vie*, qui rend tous les plaisirs et les souffrances à venir fades et indifférents. Le sacrifice provient alors de l'intensité d'une « plus grande *capacité morale*, un surplus de vie intérieure » qui dépasse le simple désir de conservation ; et ce, sans verser dans l'irrationnel¹³⁵⁹ ou dans le fanatisme. Il n'est pas contraire à la vie de se renier elle-même, soit dans le cas d'une dépression, soit dans le cas d'un triomphe. Ce serait au contraire contrevenir aux lois mêmes de la vie, qui cherche perpétuellement son expansion, que de maintenir comme seul horizon d'existence le plaisir ou l'évitement de la souffrance, car le « moi » seul et étroit ne peut retenir et contenir toute la vie qu'il engendre. Dès lors, la position de Guyau est plus originale qu'elle ne le paraissait, puisque *ce n'est pas la vie indifférenciée qui est source de toute la valeur* :

¹³⁵³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 133.

¹³⁵⁴ « La légion des grands infortunés, des martyrs ignorés ou glorieux, tous ces hommes dont le malheur propre fait le bien d'autrui, tous ceux qu'on a forcés au sacrifice ou qui l'ont cherché eux-mêmes, s'en sont allés à travers le monde semant leur vie, versant le sang et leurs flancs entr'ouverts comme d'une source vive : ils ont fécondé l'avenir. [...] Pour faire un pas à l'humanité, ce grand corps paresseux, il a fallu jusqu'à présent une secousse qui broyait les individus. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 135.

¹³⁵⁵ « Or, comment demander à quelqu'un le sacrifice de sa vie si l'on n'a fondé la morale que sur le développement régulier de cette vie même ? Il y a contradiction dans les termes. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 136.

¹³⁵⁶ « Il faut admettre que la *durée* des jouissances moyennes de la vie a peu de prix en comparaison de l'*intensité* de certaines souffrances ; et la réciproque sera également vraie, à savoir que l'intensité de certaines jouissances semble préférable à toute la durée de la vie. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 138.

¹³⁵⁷ « On ne peut que regretter une chose, c'est que la société ne cherche pas à transformer le plus possible les suicides en dévouements. On devrait offrir toujours un certain nombre d'entreprises périlleuses à ceux qui sont découragés de vivre. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 138-139.

¹³⁵⁸ « Ce qui est simplement agréable, comme tel ou tel plaisir de la vie, et même la somme des plaisirs de la vie, - ne peut jamais compenser ce qui apparaît à tort ou à raison comme *intolérable*. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 140.

¹³⁵⁹ « On peut parfois, sans être irrationnel, sacrifier la totalité de l'existence pour un de ses moments, comme on peut préférer un seul vers à tout un poème », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 138.

« La vie, – même au point de vue positif où nous nous plaçons ici – n’a pas cette valeur incommensurable qu’elle semblait d’abord avoir. »¹³⁶⁰

Ce qui vaut, c’est la vie qui s’épanouit, la vie qui s’intensifie et qui déborde en altruisme, et qui sous l’effet de cette intensité peut se supprimer elle-même. Le sacrifice n’est donc pas irrationnel en soi, puisqu’il obéit aux lois les plus profondes de la vie, qui ne recommandent pas de vivre à n’importe quel prix – même si le sacrifice peut paraître irrationnel au point de vue plus étroit de la conscience égoïste. On ne vit pas pour vivre, mais pour intensifier cette vie : c’est ainsi seulement que vivre est bon ; le reste de l’existence est indifférent¹³⁶¹ ; et le sacrifice peut ainsi être libre et définitif.

De plus, Guyau considère que pour les individus, pour autant qu’ils « sont parvenus à un certain degré de l’évolution morale », leur existence et leur bonheur impliquent à titre de condition de possibilité la réalisation d’un idéal moral. Pour une idiosyncrasie, toutes les activités ne sont pas égales devant la vie. Si Nietzsche écrivait, dans le *Crépuscule des idoles*¹³⁶², que « sans musique, la vie serait une erreur », Guyau aurait répondu non seulement que cet idéal n’était en rien objectif mais seulement personnel (il faudrait préférer la formule, « sans la musique, *ma* vie ne serait qu’une erreur »), mais de plus que cet idéal démontrait la possibilité du sacrifice : à partir d’une certaine intensité de vie, on ne saurait vivre à tout prix, si les conditions d’une vie authentique ne sont pas réunies. Il ne suffit pas de *vivre* pour *bien* vivre. Ainsi en est-il des activités artistiques¹³⁶³ ; mais davantage encore des actes moraux, qui sont comme le fruit qui donne sens au développement de la plante et qui valent parfois plus que la plante elle-même¹³⁶⁴.

Pour conclure, ce qui rend le *sacrifice définitif* possible, c’est que, au point de vue *subjectif*, le simple fait de vivre n’est pas nécessairement attrayant, tout comme un instant de vie peut l’emporter en intensité sur toute la durée restante de l’existence. Ce qui est déterminant, c’est que la méthode positive, scientifique défendue par les hédonistes et

¹³⁶⁰ *Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction*, page 138.

¹³⁶¹ « Il est des heures où l’intensité de la vie est si grande que, mises en balance avec toute la série possible des années, elles emportent le plateau. [...] Il y a aussi des instants de la vie où il semble qu’on soit sur une cime blanche et qu’on plane ; devant ces instants-là tout le reste devient indifférent. », *Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction*, page 138.

¹³⁶² Maximes et flèches, §33, page 127.

¹³⁶³ « On ne se figure pas Chopin sans son piano : lui interdire la musique eût été le tuer. De même, l’existence n’eût probablement pas été supportable pour Raphaël sans les formes, les couleurs et un pinceau pour les reproduire. », *Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction*, page 140.

¹³⁶⁴ « Supposez un arbre dont une branche acquiert un développement énorme et prend même racine sur le sol environnant, comme il arrive pour l’arbre géant de l’Inde : à la longue, la branche cachera le tronc même ; c’est elle qui semblera le supporter et le faire vivre. La vie morale et intellectuelle est ainsi une sorte de rejeton, une branche puissante de la vie physique : elle se développe à tel point dans le milieu social qu’un individu tué pour ainsi dire dans sa vie morale semble par là plus complètement anéanti : c’est un tronc ayant perdu toute sa force et sa verdure, un véritable cadavre », *Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction*, page 141.

utilitaires est impuissante à obliger complètement¹³⁶⁵. La morale se nourrit moins de l'objectivité (quoique les trois premiers équivalents du devoir soient, d'après notre auteur, positivement fondés) que de la *subjectivité* de l'agent. Ce quatrième équivalent du devoir n'est donc pas produit par une méthode scientifique – mais se révèle tout à fait *compatible* avec le naturalisme. C'est la personnalité morale qui prend le relais de la certitude scientifique, sur un plan qui est désormais celui de l'hypothèse. Aussi peut-on être surpris de voir Guyau, qui ne cesse de revendiquer un naturalisme, écrire : « il faut toujours dépasser la pure expérience »¹³⁶⁶. Mais derrière cette terminologie que ne renierait pas Kant, il faut lire les insuffisances de la scientificité en matière de morale. La physique des mœurs ne peut obliger que jusqu'à un certain point seulement ; au-delà de ce point, elle doit tout accorder à l'individu et à ses hypothèses qui doivent rester « absolument libres et personnelles » et non systématisables. Autrement dit, la morale scientifique produit un système *universel* mais *limité* d'obligations ; c'est l'individu seul qui peut, hypothétiquement, se créer à lui-même une obligation totale, qui peut idéaliser son comportement de manière originale et absolument singulière. La morale guyalcienne culmine donc dans un idéalisme articulé à un individualisme : l'idéalisme doit être hypothétique, et pensé comme une œuvre personnelle. L'erreur de Kant a été de prendre les principes de la moralité pour des *postulats* universels de la raison pratiques (valables pour tout homme), alors qu'ils ne sont tout au plus que des *hypothèses* personnelles. Subvertissant la terminologie kantienne, Guyau peut donc écrire sans contradiction : « le *noumène*, au sens *moral* et non purement négatif [...] est une construction de notre esprit, de notre imagination métaphysique »¹³⁶⁷.

Aimer, en définitive, c'est-à-dire vivre pleinement, c'est donc toujours prendre le risque de ne plus vouloir simplement vivre pour vivre ; c'est donc moins la vie qui sert de critère axiologique que son intensification. Comme l'écrit Philippe Saltel : « à aimer, l'on risque toujours une irrémédiable perte. Vivre pleinement, *morale*ment, ne peut par conséquent s'accomplir sans avoir commerce avec la mort et son horizon »¹³⁶⁸. Vivre, c'est toujours risquer de se consumer par excès.

¹³⁶⁵ « Une morale exclusivement scientifique ne peut donner une solution définitive et complète du problème de l'obligation morale. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 142.

¹³⁶⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 142.

¹³⁶⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 144.

¹³⁶⁸ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 298.

3.2.3.2 L'anomie ou le risque métaphysique.

Le dernier équivalent du devoir est le risque métaphysique, envisagé au double point de vue de la spéculation et de l'action.

La vérité en métaphysique, ou l'art de feindre sa propre poésie.

Au point de vue de la *spéculation*, la reconnaissance des limites de la connaissance des choses interdit toute forme d'obligation objective et impersonnelle. Pour s'obliger, il faut donc *forger* sa propre obligation ; l'être moral est *l'artisan* de sa propre obligation. Le modèle dont Guyau se sert pour penser la création de l'obligation morale est celui de *l'artiste*¹³⁶⁹ : de même que la matière est indifférente à la forme que va lui donner l'artiste, de même le fond inconnaissable et neutre des choses est indifférent au sens que lui confère l'agent moral¹³⁷⁰. Autrement dit, agir moralement, c'est toujours surajouter à l'indifférence de la nature, spontanément ou de manière réfléchie¹³⁷¹, des images, des métaphores et un réseau de significations : agir moralement, c'est créer un monde de sens, ainsi que le font les artistes. Or, l'art de l'être moral, c'est la *métaphysique*, l'hypothèse subjective et originale née de l'imagination du sujet. Ce que Guyau souligne dans la dimension métaphysique, c'est *l'efficacité et la fécondité pratique de l'illusion voire de l'erreur*¹³⁷², qui peut aller jusqu'à l'héroïsme et servir plus sûrement la vie que ne le ferait une raison par trop prudente. La métaphysique dépasse l'idée théorique de vérité (comme adéquation du discours et de l'être) pour penser la vérité comme *véracité* : une hypothèse métaphysique n'est pas vraie, mais elle le devient¹³⁷³.

« Une erreur féconde peut être plus vraie en ce sens, au point de vue de l'évolution universelle, qu'une vérité trop étroite et stérile. »¹³⁷⁴

Force est de constater que les idées développées ici par Guyau sont apparentées aux *thématiques nietzschéennes*, notamment concernant la nature de la *vérité* et son caractère

¹³⁶⁹ « L'agent moral joue ici le même rôle que l'artiste : il doit projeter au-dehors les tendances qu'il sent en lui, et faire un poème métaphysique de son amour. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 144.

¹³⁷⁰ « L'*x* inconnaissable et neutre est le pendant du marbre que façonne le sculpteur, des mots inertes qui se rangent et prennent vie dans la strophe du poète. » *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 144.

¹³⁷¹ « L'être moral qui est toujours un métaphysicien spontané ou réfléchi (...) », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 144.

¹³⁷² « Que d'enfantillages dans les idées des alchimistes, qui ont pourtant fini par créer une science ! C'est en partie par suite d'une erreur que Christophe Colomb a découvert l'Amérique. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 144.

¹³⁷³ « On ne peut pas juger les théories métaphysiques sur leur vérité absolue qui est toujours invérifiable [...] ne leur demandez pas alors d'être *vraies*, indépendamment de nous et de nos actions, mais de le *devenir*. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 144.

¹³⁷⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 144.

interprétatif, pensé analogiquement avec *l'activité artistique*. L'auteur du *Gai savoir* considère en effet les vérités comme des illusions interprétatives dont la fausseté a été ensuite refoulée¹³⁷⁵, ce qui conduit à penser la vérité comme une erreur utile, voire comme une nécessité vitale¹³⁷⁶. À ce titre, l'institution de la vérité, qui n'est autre chose qu'une activité interprétative et créative, est pensée par Nietzsche comme activité artistique, car « tout être organique, qui “juge”, agit *comme l'artiste* : à partir d'excitations, stimulations particulières il crée un tout, il laisse de côté beaucoup de détails particuliers et crée une “simplification”, il égalise et affirme sa créature comme *étant* »¹³⁷⁷ ; au point de vue pratique, l'art permet de dépasser l'idée logique de la réalité pour devenir affirmation¹³⁷⁸. L'art est ce qui dépasse la logique pour épanouir la vie. *Néanmoins*, derrière cette similitude des thématiques proposées par Guyau et Nietzsche, il nous faut mesurer toute la distance qui sépare ces deux auteurs. Car si, pour Guyau, la véracité métaphysique (pensée sur le modèle de la création artistique) prend le relais de la vérité scientifique, cette dernière est bien établie comme vérité positive ; en revanche, pour Nietzsche, cette vérité positive relève déjà de l'interprétation, d'une simplification métaphorique de la réalité. Guyau accepte l'idée d'une réalité objective (il est en ce sens réaliste) et ne tolère la créativité personnelle *que* sur les questions incertaines (le domaine traditionnel de la métaphysique¹³⁷⁹) alors que Nietzsche interroge plus radicalement le fond même de cette réalité soi-disant objective. C'est que Nietzsche développe une théorie *axiologique* de la vérité, de l'art et de la morale, pensant l'activité artistique comme valorisation de l'existence, lorsque la vérité et la morale pourraient en être des manifestations pathologiques (la vérité comme volonté de mort¹³⁸⁰, la morale comme manifestation contre-nature¹³⁸¹, bridant les instincts de vie). Le soupçon de Nietzsche est donc bien plus profond, comme nous l'avons déjà souligné, puisqu'il s'octroie le luxe d'interroger le positivisme que Guyau considère comme acquis. De plus, chez Nietzsche, l'art n'est pas simplement

¹³⁷⁵ « Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymie, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées, et ornées par la poésie et par la rhétorique, et qui après un long usage paraissent établies, canoniques et contraignantes aux yeux d'un peuple : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores usées qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur effigie et qu'on ne considère plus désormais comme telles, mais seulement comme du métal. », Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, page 282.

¹³⁷⁶ « “Vérité” : pour la démarche de pensée qui est la mienne, cela ne signifie pas nécessairement le contraire d'une erreur, mais seulement, et dans tous les cas les plus décisifs, la position occupée par différentes erreurs les unes par rapport aux autres », Nietzsche, *FP XI*, 38 [4]

¹³⁷⁷ Nietzsche, *FP X*, 25, [333].

¹³⁷⁸ « L'art est essentiellement approbation, bénédiction, divinisation de l'existence... », *FP XIV*, 14 [47].

¹³⁷⁹ « La raison nous fait entrevoir deux mondes distincts : le monde réel où nous vivons, un certain monde idéal où nous vivons aussi, où notre pensée se retrempe sans cesse et dont on ne peut pas ne pas tenir compte ; seulement quand il s'agit du monde idéal, personne n'est plus d'accord : chacun le conçoit à sa manière ; quelques-uns le nient tout à fait. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 145.

¹³⁸⁰ Nietzsche, *Le gai savoir*, §344.

¹³⁸¹ Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, La morale comme contre-nature.

l'analogon de l'activité morale lorsqu'elle entre dans l'incertitude métaphysique : l'art est l'activité créatrice relative aux conditions de possibilité de la vie en général, et ne se réduit pas, comme le considère généralement Guyau, en prolégomènes à la morale. En dépit de quelques affinités, il est vrai frappantes, les problématiques sont donc bien différentes ; et la pensée nietzschéenne irréductible à la philosophie guyalcienne.

L'anomie.

Derrière cette idée novatrice d'une imagination métaphysique qui prendrait le relais de la morale scientifique, se trouve la thèse originale de *l'anomie*, dont nous avons vu qu'elle avait déjà été préparée par Guyau en amont par sa discussion serrée avec l'hédonisme et l'idéalisme. L'anomie consiste, pour un agent moral, à *créer* une hypothèse concernant un problème *métaphysique* (dépassant les possibilités de la connaissance positive), hypothèse idiosyncrasique destinée à obliger l'agent moral et lui seul. Comme l'a démontré Annamaria Contini, le modèle que Guyau prend pour illustrer la création anomique est le modèle de l'artiste, ce qui conduit à l'idée non seulement d'une beauté esthétique de la vie morale, mais aussi d'une création de valeurs : l'agent moral est l'artiste de sa propre existence. Aussi l'art est-il destiné à jouer « un rôle croissant [...] dans l'existence de chaque individu. [...] Là donc où finit la morale invariable, celle des faits, commence l'*art moral*. »¹³⁸²

Ce terme est écrit par Guyau pour la première fois à la page 9 de l'*Esquisse* – et chose étonnante, le terme est écrit en grec : ἄνομος. Comme le rappelle M. Orrù¹³⁸³, le terme est fréquemment utilisé chez les tragiques, comme chez Platon ou Plutarque ; ce qui conduit M. Orrù à considérer, compte tenu de la grande connaissance que Guyau avait des textes antiques, qu'il s'agit là d'une référence à la tradition classique. Annamaria Contini lui objecte de manière tout à fait pertinente que ce terme possède dans la littérature grecque une connotation péjorative : « le substantif ἄνομία signifie “illégalité, anarchie”, tandis que l'adjectif ἄνομος veut dire “contraire à la voie, illégal, illicite” »¹³⁸⁴. Mme Contini considère même qu'il faut comprendre cette première apparition en grec du concept d'anomie comme une référence à la double tradition morale : à la doctrine immanente d'Épicure d'une part, à la doctrine idéaliste d'Épictète d'autre part. L'anomie désignerait alors l'accomplissement de ces doctrines : « dans cette acception, le thème de l'anomie fait appel à l'ensemble de la morale [...] ».¹³⁸⁵

¹³⁸² Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 242.

¹³⁸³ Marco Orrù, Patricia Simonson, *L'anomie : histoire et sens d'un concept*, pages 430-433.

¹³⁸⁴ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 223.

¹³⁸⁵ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 225.

Anomie et autonomie.

L'anomie constitue une charge critique explicite¹³⁸⁶ contre l'idéalisme traditionnel, et notamment contre Kant. L'auteur de la *Critique de la raison pratique* prétendait en effet émanciper la volonté en la rendant autonome par rapport à la nature, ce qui constitue d'après Guyau un noble dessein puisque le devoir est étranger à toute forme de motif sensible, pathologique. Toute la difficulté est que Kant réalise cette autonomie en la soumettant à un déterminisme intelligible, impersonnel, universel et uniforme. Or, pour Guyau, si Kant a raison de refuser que la volonté humaine puisse moralement obéir à un motif étranger à elle-même (on pense notamment à la sanction sociale des utilitaires), il se méprend doublement concernant :

- d'une part la *liberté* de l'homme, qu'il comprend comme libre-arbitre incompréhensible et *asservissement* à un *universel* ; alors que la liberté guyalcienne est *création immanente et individuelle*¹³⁸⁷ ;
- d'autre part l'*ordre moral* engendré par l'obligation idéaliste est un ordre réglé, fixe et immuable, « régulier et méthodique », analogon d'une harmonie préétablie par la raison, mais où chacun devrait jouer *la même partition* donnée *a priori*. Or, le bon ordre moral n'est jamais « imposé d'avance », il est sans « aucun arrangement préconçu »¹³⁸⁸, puisqu'il doit naître de la *diversité* même des êtres qui le composent. La loi n'est pas antérieure à mon obligation ; au contraire, la loi « est une simple conséquence de mon hypothèse [...] aussi longtemps que l'hypothèse me paraît la plus probable, la plus vraie *pour moi* »¹³⁸⁹. L'ordre n'est pas un plan décrété d'emblée, mais une visée à produire¹³⁹⁰ ; l'ordre n'est pas à déterminer par la seule raison, puisque doivent rentrer dans cette disposition l'invention de la vie, sa créativité, sa spontanéité imprévisible. Davantage que *cosmos* organisé *a priori*, l'ordre moral doit être *taxis*, ordre spontané né de la diversité des

¹³⁸⁶ « Il faut admettre que cette hypothèse peut varier suivant les individus, les tempéraments intellectuels : c'est l'absence de loi fixe, qu'on peut désigner sous le terme d'*anomie*, pour l'opposer à l'autonomie des Kantiens. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 146.

¹³⁸⁷ « Kant a commencé en morale une révolution quand il a voulu rendre la volonté « autonome », au lieu de la faire s'incliner devant une loi extérieure à elle ; mais il s'est arrêté à moitié chemin : il a cru que la liberté individuelle de l'agent moral pouvait se concilier avec l'universalité de la loi, que chacun devait se conformer à un même type immuable [...] que le « règne » idéal des libertés serait un gouvernement régulier et méthodique. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 147.

¹³⁸⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 147.

¹³⁸⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 146.

¹³⁹⁰ « Plus il y aura de doctrines diverses à se disputer d'abord le choix de l'humanité, mieux cela vaudra pour l'accord futur et final », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 148.

aspirations. L'anomie, c'est la reconnaissance de la pluralité des tempéraments qu'essayait de conjurer l'idéalisme ; mieux, l'anomie est l'aspiration à cette diversité¹³⁹¹.

« Puissions-nous en venir un jour à ce qu'il n'y ait plus nulle part d'*orthodoxie*, je veux dire de foi générale englobant les esprits ; à ce que la croyance soit tout individuelle, à ce que l'hétérodoxie soit la vraie et universelle religion ! »¹³⁹²

Aussi, comme l'écrit Annamaria Contini : « l'opposition avec Kant ne porte donc pas sur l'autonomie comme idéal de la moralité, mais sur les stratégies les plus propices à sa réalisation »¹³⁹³. De là cette belle formule synthétique qui replace l'anomie guyalcienne dans la tradition idéaliste, et plus précisément comme l'actualisation de l'autonomie kantienne, comme individualisation de la loi morale universelle : « la vraie "autonomie" doit produire l'originalité individuelle et non l'universelle uniformité »¹³⁹⁴. La loi universelle est homogène, lors que l'anomie est une intégration de l'hétérogène : autrement dit, Guyau considère que l'anomie est le degré supérieur en évolution de l'obligation idéaliste. La théorie de notre auteur peut ainsi prétendre intégrer la tradition idéaliste, non pas sous la forme d'un universalisme, mais sous la forme d'un *pluralisme éthique*.

L'anomie et la mort de Dieu.

Il nous semble sur ce point, en dépit d'une terminologie différente, et même si les pages de l'*Esquisse* consacrées à l'anomie n'ont pas été annotées par l'auteur du *Zarathoustra*, que les pensées de Guyau et de Nietzsche convergent admirablement quant aux problèmes traités. Guyau ne célèbre-t-il pas avec l'anomie ce que Nietzsche appelle la « mort de Dieu », c'est-à-dire le crépuscule de toutes les valeurs et de tous les impératifs qui oseraient se présenter comme transcendants ? Guyau ne propose-t-il pas un perspectivisme puisque, le fond de l'être étant inconnaissable, il ne reste qu'à multiplier les points de vue pour espérer en obtenir une compréhension plus adéquate ? Enfin, ces deux philosophes n'écrivent-ils pas en ayant une conscience particulièrement aiguë d'un avenir qui ne doit pas être abandonné au hasard ni d'une conscience étroite ni d'un instinct aveugle ?

¹³⁹¹ « L'évolution des esprits, comme l'évolution matérielle, est toujours un passage de l'homogène à l'hétérogène [...] il ne faut donc pas craindre la diversité des opinions, il faut au contraire la provoquer : deux hommes sont d'un avis contraire, tant mieux peut-être ; ils sont beaucoup plus dans le vrai que s'ils pensaient tous les deux la même chose. [...] La variété des doctrines prouve la richesse et la puissance de la pensée : aussi cette variété, loin de diminuer avec le temps, doit augmenter les détails, alors même qu'elle aboutirait à des accords d'ensemble. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 148-149.

¹³⁹² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 149.

¹³⁹³ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 233.

¹³⁹⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 147.

Il reste qu'en dépit d'une affinité problématique évidente, les axiologies (les tables de valeurs) de Guyau et de Nietzsche divergent largement : là où l'auteur du *Crépuscule des idoles* projette de renverser les valeurs morales traditionnelles (elles-mêmes issues d'un premier renversement qui a sanctifié la morale d'esclave en morale dominante¹³⁹⁵), l'auteur de *l'Esquisse* propose de réaliser les valeurs préfigurées par l'idéalisme, à savoir l'altruisme. À un même problème, on ne saurait produire de réponses plus distinctes ; sans doute car Nietzsche insère un soupçon généalogique qui interroge la valeur des valeurs morales.

Pour nous résumer, Guyau cherche à délimiter le champ d'application des idées métaphysiques, à déterminer leur sphère d'activité légitime. Celle-ci se situe lorsque la morale positive, scientifique, devient impuissante à énoncer des certitudes. L'hypothèse métaphysique et son imaginaire pratique prennent alors le relais. Mais alors que l'idéalisme ancien prend ses hypothèses pour des postulats universels, Guyau considère que l'hypothèse doit rester strictement subjective, individuelle, pour produire un ordre moral ouvert à la diversité. Tel est le sens de l'anomie qui est à la fois reprise et dépassement de l'autonomie kantienne. Le devoir absolu et impersonnel n'est donc plus pour notre auteur qu'une *idée du passé* : l'automatisme moral, qu'il soit obéissance à un instinct moral (comme chez Spencer) ou à une loi intelligible (comme chez Kant), n'est pas un véritable idéal, puisqu'il soumet l'individu à une autorité qui le dépasse. L'individu doit être à lui-même sa propre autorité, sans abstraction idéaliste (la raison) ou évolutionniste (l'instinct). L'avenir appartient à la création individuelle. Philippe Saltel écrit avec raison : « l'homme a peut-être “besoin” d'hypothèses, il n'a pas besoin de transcendance »¹³⁹⁶. Enfin, les hypothèses métaphysiques ne se valent pas : il ne suffit pas à une hypothèse d'être seulement *possible* ; mais qu'elle soit aussi *probable*¹³⁹⁷. Des trois principales hypothèses étudiées dans *L'irréligion de l'avenir* (panthéisme, théisme, naturalisme), le naturalisme est le plus probable ; et le naturalisme moniste constitue une figure encore supérieure en tant qu'il accomplit l'équilibration des savoirs. Pluralité d'hypothèses possibles donc ; mais un nombre limité d'hypothèses pertinentes pour le philosophe.

¹³⁹⁵ Premier traité de la *Généalogie de la morale*.

¹³⁹⁶ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 308.

¹³⁹⁷ « Bien entendu, nous n'avons jamais songé à considérer comme nous l'ont reproché MM. Boirac, Laurec, et d'autres critiques, toutes les hypothèses métaphysiques comme égales pour la pensée humaine. Il y a une logique abstraite des hypothèses au point de vue de laquelle on peut les classer, les ranger, selon l'échelle des probabilités. Toutefois leur force pratique ne sera d'ici à longtemps exactement correspondante à leur valeur théorique », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 147.

Anomie guyalcienne et anomie durkheimienne

Une mise au point mérite d'être effectuée au sujet de l'anomie.

On sait que la postérité retiendra de l'anomie guyalcienne sa dimension négative (« absence de règle apodictique, fixe ou universelle ») – notamment sous l'influence d'Émile Durkheim qui défendra une conception dépréciative de l'anomie. Dans un long passage de l'introduction à l'édition de 1893 de son livre *De la division du travail social*, Durkheim évoque le problème des fondements de la « science éthique ». Il écrit notamment un passage qui sera supprimé dans les éditions postérieures :

« Très souvent même on semble attribuer une certaine supériorité à l'activité esthétique-morale. Or on risque d'affaiblir le sentiment de l'obligation, c'est-à-dire l'existence du devoir, en admettant qu'il y a une moralité, et peut-être la plus élevée, qui consiste en de libres créations de l'individu, qu'aucune règle ne détermine, qui est essentiellement *anémique*. Nous croyons au contraire que l'*anomie* est la négation de toute morale. »¹³⁹⁸

Si le nom de Guyau n'apparaît pas dans ces lignes, c'est sa doctrine de l'anomie qui est pourtant visée. Durkheim défend l'idée d'une morale qui serait essentiellement sociale, c'est-à-dire liée à la contrainte (le caractère obligatoire de la loi) et à la sanction (comme conséquence de la transgression de la loi). Comme le rappelle Annamaria Contini, à la suite d'Orrù : « il n'existe pas [pour Durkheim] de morale des individus, parce que l'individu n'est lui-même capable de comportements moraux que dirigé et contraint par la société ». Or, « là où Guyau a en vue une société dynamique dont l'individu est le principal agent de transformation, Durkheim se concentre sur le problème de l'ordre et du contrôle social, et réserve à l'individu un rôle substantiellement passif »¹³⁹⁹. C'est dire que les thèses de Durkheim tombent rétrospectivement sous la critique guyalcienne de la confusion du social et du moral : enlaçant de plus en plus étroitement l'individu dans un réseau de nécessités sociales, Durkheim évince la spécificité de la morale qui est de faire appel aux ressources propres de l'individu en même temps qu'il estime nécessaire d'étouffer la dangereuse créativité de la subjectivité. L'anomie au sens de Guyau ne peut que désigner, pour Durkheim, *anormalité*, donc *dangerosité*. M. Orrù écrit à ce titre :

¹³⁹⁸ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, 1893, p. 32, note de bas de page.

¹³⁹⁹ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 237.

« En identifiant les actes moraux avec leur caractère désirable, [Durkheim] définit tout phénomène qui s'écarter de l'ordre moral comme anémique, et donc comme la négation de toute morale. Dans la mesure où l'anomie perturbe la norme, elle devient un phénomène indésirable pour l'organisme social. »¹⁴⁰⁰

En identifiant faits sociaux et faits moraux, puis faits moraux et idéal moral, Durkheim simplifie indûment l'éthique, comme le remarque M. Orrù¹⁴⁰¹. Dès lors la morale sociale proposée par Durkheim ne peut produire qu'un ordre statique, opérateur de normalisation, qui s'impose de l'extérieur à la subjectivité individuelle, alors que Guyau pense le dynamisme social en faisant jouer à l'individu le rôle moteur et créateur. On comprend pourquoi Durkheim lutte contre l'anomie guyalcienne : elle mine de l'intérieur l'idée d'une stabilité sociale figée, d'une « restauration des valeurs traditionnelles sous de nouveaux dehors empirico-rationnels »¹⁴⁰². Intransigente à l'égard de tous les dogmatismes et de toutes les formes d'intolérance qui sont autant de mutilations intérieures, l'anomie guyalcienne ne peut se concilier avec un transcendantal quelconque – fût-il social.

En refusant de réduire le moral au social, l'anomie guyalcienne paraît non seulement moins réductrice que l'anomie durkheimienne, mais aussi plus respectueuse de la valeur et de la richesse de l'individualité qu'elle promeut, au lieu de l'étouffer sous des contraintes et des sanctions.

L'anomie et l'auto-éthique de la pensée complexe.

Nous avons qualifié l'auteur de l'*Esquisse* de penseur de la complexité en morale. Nous pensons en effet que la thèse de l'anomie préfigure les belles propositions qu'Edgar Morin, philosophe de la complexité, énonce au sixième livre de son œuvre *La méthode*, consacré à l'éthique. Plus précisément, nous pensons que même si Edgar Morin ne se réfère pas à l'*Esquisse*, l'anomie anticipe certaines des thèses fondamentales de l'individualisme éthique complexe, dénommée « auto-éthique »¹⁴⁰³.

En premier lieu, M. Morin comprend l'auto-éthique comme une « émergence »¹⁴⁰⁴, c'est-à-dire comme des « qualités supérieures » tirées de la complexité organisatrice – de

¹⁴⁰⁰ Marco Orrù, Patricia Simonson, *L'anomie : histoire et sens d'un concept*, page 169.

¹⁴⁰¹ « L'identité établie par Durkheim entre faits sociaux et faits moraux, et entre ces derniers et l'idéal moral, paraît injustifiée, parce qu'elle néglige l'aspect formel de l'éthique sous prétexte d'une observation empirique de la substance morale dans la société. En dernière analyse, ce qu'une telle approche dissimule sous une méthode pseudo-scientifique, c'est tout simplement l'apologie d'un ordre social immuable. », Marco Orrù, Patricia Simonson, *L'anomie : histoire et sens d'un concept*, page 173.

¹⁴⁰² Annamaria Contini, Jean-Marie Guyau, *Esthétique et philosophie de la vie*, page 237.

¹⁴⁰³ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, pages 109-111.

¹⁴⁰⁴ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 109 : « L'éthique individualisée ou auto-éthique est une émergence, c'est-à-dire une qualité qui ne peut apparaître que dans des conditions historiques et culturelles d'individualisation qui comportent l'érosion et souvent la dissolution des éthiques traditionnelles [...] ».

même Guyau considère l'anomie comme le développement des lois de la vie, lesquelles commencent par prendre la forme grossière de l'égoïsme avant de s'élever à la générosité.

De plus, l'auto-éthique comme émergence ne peut survenir qu'à la faveur d'une dégradation des valeurs ancestrales, lorsque la société imposant moins de devoirs à l'individu, ce dernier est en charge de s'obliger lui-même. Or, nous pouvons reconnaître dans cette problématique le diagnostic de Guyau sur la modernité, qui constate le déclin des sources traditionnelles d'autorité, en annonce même la dissolution proche (c'est ainsi qu'il appelle de ses vœux l'irréligion de l'avenir), et rattache donc l'obligation au seul pouvoir du sujet sur lui-même. Cette place du sujet moral est déterminante : il n'y a pas d'éthique civique (sociale) ou d'anthropo-éthique (relative au genre humain) sans auto-éthique¹⁴⁰⁵ ; les valeurs sociales ou humaines doivent passer par le relais de l'individu pour s'incarner. Le philosophe de la pensée complexe écrit que « *tout regard sur l'éthique doit considérer que son exigence est vécue subjectivement* »¹⁴⁰⁶. C'est là refuser, comme l'a fait Guyau, tous les réductionnismes qui voudraient faire l'économie de l'individu et de sa psychologie.

Mieux encore : c'est l'intériorité du sujet qui fonde l'auto-éthique. Or, cette intériorité, Edgar Morin la définit en des termes très proches de ceux utilisés par Guyau ; si proches d'ailleurs qu'on ne peut s'empêcher d'y voir, s'il n'y a pas influence, une convergence vraiment remarquable :

« Le sujet éprouve en lui la vitalité du principe altruiste d'inclusion, il ressent les appels à la solidarité pour les siens, à la solidarité pour sa communauté, à diverses formes de devoir. Il leur obéit maintes fois sans réflexion. Mais, s'il a acquis une certaine autonomie d'esprit, il examinera et décidera... »¹⁴⁰⁷

Comprenant l'obligation comme énergie *vitale* (la référence à la vitalité renvoie à l'éthique inscrite dans l'être biologique de l'homme), Edgar Morin la comprend comme engendrée non par un principe d'exclusion qui engendre l'égoïsme mais par un principe d'inclusion, défini par M. Morin comme un principe inhérent au sujet lui permettant « d'inclure son Je dans un Nous (couple, famille, patrie, parti), et corrélativement d'inclure en ce Nous, ce qui inclut le Nous en son centre du monde »¹⁴⁰⁸. Il y a donc deux tendances de l'existence, dont les deux sont vitales pour l'épanouissement de l'individu : l'exclusion ou

¹⁴⁰⁵ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 110 : « Les deux autres branches de l'éthique (éthique civique ou socio-éthique, anthropo-éthique ou éthique du genre humain) doivent aujourd'hui passer par l'auto-éthique : conscience et décision personnelle. »

¹⁴⁰⁶ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 17.

¹⁴⁰⁷ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 111.

¹⁴⁰⁸ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 16.

égocentrisme et l'inclusion ou altruisme ; n'est-ce pas là le rythme fondamental de la vie elle-même, décrit par Guyau comme nutrition et fécondité au chapitre 2 du Premier livre de l'*Esquisse*¹⁴⁰⁹ ? Il est remarquable de surcroît que la compréhension de la polarité complémentaire de l'égoïsme, on la retrouve caractérisée dans les mêmes termes par Guyau qui écrit magnifiquement « nous disons : *moi*, et nous pourrions aussi bien dire *nous* »¹⁴¹⁰. De plus, la forme que prend l'altruisme est comprise par M. Morin comme *solidarité* – concept que Guyau déduit de la tendance de la vie à se répandre. La correspondance entre les thèses des deux auteurs est presque parfaite, jusque dans les termes utilisés. Enfin, l'auteur de *La méthode* rajoute que l'obéissance à cet appel de la vitalité peut se faire soit de manière irréfléchie ; soit de manière réflexive. Or, ce sont là deux modalités différentes de l'obligation, que l'on retrouve analysées par Guyau au chapitre 4 du livre I de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Tout se passe comme si Edgar Morin retrouvait le propos de Guyau dans son œuvre morale – ce qui nous semble être une preuve de belle convergence, à plus d'un siècle de distance, entre deux philosophes cherchant à penser une morale immanente et complexe.

On trouve encore des affinités étonnantes dans la brève caractérisation du contenu de l'auto-éthique. Des cinq thèses de M. Morin, presque toutes nous semblent présentes dans la morale anomique de Guyau.

1. En premier lieu, l'auto-éthique ne reconnaît aucune pertinence à une norme transcendante¹⁴¹¹ ; dans les termes de Guyau, l'anomie ne connaît de fondement métaphysique objectif justifiant absolument une obligation. Le monde est ouvert aux incertitudes dans la mesure où les incertitudes découlent des limites mêmes de la connaissance possible.

2. Ensuite, l'auto-éthique prend acte également de la perte des repères subjectifs¹⁴¹² ; Guyau, dans l'*Esquisse*, affirmait dans un sens similaire que les morales de la foi et de la

¹⁴⁰⁹ « Existence et vie, au point de vue physiologique, implique *nutrition*, conséquemment appropriation, transformation pour soi des forces de la nature : la vie est une sorte de *gravitation sur soi*. Mais l'être a toujours besoin d'accumuler un surplus de force, même pour avoir le nécessaire ; *l'épargne* est la loi même de la nature. [...] L'organisme individuel cesse d'être isolé ; son centre de gravité se déplace par degrés, et il va se déplacer de plus en plus. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 86-87.

¹⁴¹⁰ *L'art au point de vue sociologique*, page 9.

¹⁴¹¹ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 109 : « [L'auto-éthique s'impose ainsi] dans la perte de la certitude absolue qu'imposait l'instance transcendante supérieure ».

¹⁴¹² Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 109 : « [L'auto-éthique s'impose ainsi] dans l'affaiblissement de la voix intérieure qui dit "bien" ou "mal". »

certitude pratique (ce que nous avons appelé la métaphysique subjective) ne pouvaient pas fonder le devoir.

3. L'auto-éthique accorde l'inconnaissabilité du destin de l'univers : ni la Providence, ni le mythe scientifique du Progrès, providence laïcisée, ne saurait nous guider¹⁴¹³. En dépit de son attachement aux thèses évolutionnistes, l'anomie nous semble incarner une idée équivalente : l'évolutionnisme, si pertinent pour comprendre l'histoire passée de l'homme, ne saurait nous renseigner sur son destin à venir. Quant aux fins de la nature, le scepticisme de Guyau les a maintes fois présentées comme impénétrables à l'intelligence humaine – voire, dans sa version la plus radicale, comme indifférente. L'anomie est atéléologique. Seul le concept de « vie », qu'Edgar Morin juge indécidable sur le plan de la finalité, serait considéré par Guyau comme porteur de sens et de signification ; l'auteur de l'*Esquisse* aurait peut-être demandé au philosophe de la pensée complexe : « comment se fait-il que nous ne connaissions rien aux fins de la vie – alors que nous sommes nous-mêmes vivants, que nous sentons en nous-mêmes la vie ? Certes, une connaissance subjective ne saurait suffire ; mais ne peut-on l'enrichir par des connaissances positives, tirées des sciences mêmes ? »

4. Le quatrième point de convergence concerne la prise en compte de la complexité de la vie morale, de ses contradictions et des incertitudes qui la traversent¹⁴¹⁴. Or, nous pensons avoir montré que Guyau présente les traditions morales dans l'optique d'en montrer les « parts de vérité » respectives, et que l'élaboration d'une morale anomique ne prétend pas résoudre les contradictions, mais les subsumer sous une réalité qui requiert le minimum de présupposés : la vie. La morale est l'activité qui révèle le plus de tensions, dont aucune n'est dépassée définitivement : conscient et inconscient ; éducation et hérédité ; intérêt et solidarité. C'est à chacun de créer sa synthèse, de faire de sa propre existence une œuvre d'art qui réponde à ces difficultés – en ayant bien conscience que l'incertitude est l'horizon indépassable de toute éthique.

5. Le dernier point évoqué par Edgar Morin pour caractériser l'auto-éthique est plus éloigné de l'esprit de la pensée de Guyau : il s'agit de considérer que les autres sphères de l'activité humaine (science, politique, art, etc.) ne poursuivent pas des fins d'ordre strictement

¹⁴¹³ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 109 : « [L'auto-éthique s'impose ainsi] dans l'indécidabilité des fins : à la téléologie religieuse où la Providence divine guidait le cours de l'histoire avait succédé la téléologie du Progrès, devenue providentielle. On ne sait pas plus quelles sont les fins de l'histoire humaine que celles de la vie et de l'univers. »

¹⁴¹⁴ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 109 : « [L'auto-éthique s'impose ainsi] dans la conscience des contradictions et des incertitudes éthiques. »

moral¹⁴¹⁵ ; autrement dit, que la morale n'épuise pas les buts de l'existence humaine. Cette déconnexion entre ces finalités vise à montrer que le lien qui unit l'éthique à la science, la politique, la religion, etc. est *complexe*, afin d'éviter ces deux attitudes simplificatrices que sont l'utopisme banal et le réalisme banal¹⁴¹⁶. Cette multiplicité des fins est *de fait*¹⁴¹⁷ ; mais elle n'interdit pas la possibilité *de droit* d'une convergence téléologique à venir dont M. Morin pense certaines conditions de possibilité¹⁴¹⁸.

Nous pensons que, telle quelle, cette exigence s'inscrit dans la ligne de pensée de Guyau, même si la mort précoce de notre auteur nous interdit à jamais de savoir précisément ce qu'auraient été une politique et une économie guyalciennes. Pour l'auteur de l'*Esquisse*, en effet, l'histoire ne détermine pas ce qui est possible à l'avenir, car même si elles montrent certaines impossibilités, les études sur le passé ignorent ce que M. Morin nomme « les possibilités encore impossibles » mais qui pourraient le devenir¹⁴¹⁹. Que les fins de l'économie, du politique, de l'art divergent dans les faits est une chose ; mais Guyau les rattache à une même source qui leur confère signification et direction : la vie. Dans *L'irréligion de l'avenir*, il déclare notamment :

« Pour nous, le sentiment esthétique se confond avec la vie arrivée à la conscience d'elle-même, de son intensité et de son harmonie intérieure : le beau, avons-nous dit, peut se définir une perception ou une action qui stimule la vie sous ses trois formes à la fois (sensibilité, intelligence, volonté), et qui produit le plaisir par la conscience immédiate de cette stimulation générale. D'autre part, le sentiment moral se confond, pour nous, avec la vie la plus intensive et la plus extensive possible, arrivée à la conscience de sa fécondité pratique. La principale forme de cette fécondité est l'action pour autrui et la sociabilité avec les autres hommes. Enfin, le sentiment religieux se produit lorsque cette conscience de la sociabilité de la vie, en s'élargissant, s'étend à l'universalité des êtres, non seulement des êtres réels et vivants, mais aussi des êtres possibles et idéaux. C'est donc dans l'idée même de la vie et de ses diverses manifestations individuelles ou sociales que nous cherchons l'unité de l'esthétique, de la morale et de la religion. »¹⁴²⁰

Ainsi, les différentes sphères de l'action humaine ne sont pas indépendantes les uns des autres ; et pour autant qu'elles visent toujours la solidarité et la fécondité de la vie, elles

¹⁴¹⁵ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 109 : « [L'auto-éthique s'impose ainsi] dans la conscience que science, économie, politique, arts ont des finalités qui ne sont pas intrinsèquement morales. »

¹⁴¹⁶ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 103 : « L'utopisme banal ignore les impossibilités. Le réalisme banal ignore les possibilités. [...] Il ignore l'incertitude du réel. »

¹⁴¹⁷ M. Morin étudie cette diversité des fins comme un effet des « grandes dislocations » de la modernité éthique (pages 22-23), donc à un point de vue historique comme un fait. Il prend acte, dans le cadre d'une écologie de l'action, des antinomies éthico-politiques (page 99). Pourtant il ne semble pas renoncer à infléchir la pratique du politique

¹⁴¹⁸ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 105 : « Aujourd'hui, nous avons besoin d'une politique qui sache intégrer en elle :

- l'inconnue de l'avenir du monde,
- le pari,
- la stratégie,
- une connaissance pertinente,

et vise à réformer les relations entre humains. »

¹⁴¹⁹ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 103.

¹⁴²⁰ *L'irréligion de l'avenir*, Introduction, IX-X.

sont toutes amenées à être morales. Autrement dit, la religion et l'art élargissent le domaine de la morale de la subjectivité au social ; elles poursuivent le mouvement initié par la vie de l'individualité à la société. Pour Guyau, le sociologique prend naturellement le relais du biologique, ce qui confère à la morale, l'art, la religion, la politique (si l'on nous permet de spéculer sur un élargissement possible de la philosophie de Guyau) une unité réelle. Cette unité, bien sûr, n'est pas réalisée de fait ; bien sûr, elle rencontrerait des obstacles importants ; mais elle est *possible*. Or « rien n'est plus rare que le juste sentiment du possible »¹⁴²¹. C'est pourquoi Guyau est engagé philosophiquement comme il l'est artistiquement lorsqu'il lutte contre ce qu'il nomme la décadence littéraire : les décadents sont les artistes qui font de l'art un jeu à part, hors de toute société, qui cloisonnent leur activité indépendamment de toute solidarité et de toute volonté de sympathie.

Il n'est pas jusqu'au projet de *L'éthique* d'Edgar Morin qui puisse être compris comme convergent avec l'intention de la morale guyalcienne. Le philosophe de la pensée complexe ne prétend pas « fonder » l'éthique, contrairement semble-t-il à Guyau, mais seulement la « ressourcer », la « régénérer »¹⁴²². On peut se demander si, par-delà la divergence terminologique, telle n'est pas aussi la visée de Guyau. Car notre auteur ne fonde pas la morale sur un principe immuable, comme la raison, ou sur la quête du désirable, le plaisir ; mais sur un mouvement d'expansion qui mène de soi vers autrui. La vie est moins l'assise solide (le fondement) que le jaillissement qui donne sa direction et confère sa signification à l'acte moral d'un sujet déterminé. Ce principe n'est pas à rechercher au dehors ; il n'est pas non plus à découvrir, identique en chacun de nous, sous la forme d'une conscience qui exprimerait clairement notre devoir ; il est à *créer*. Il est si mouvant qu'on ne peut le qualifier de fondement stable sous peine de malentendu – ce principe que Guyau trouve en la *vie* est débordement de toute règle figée, de tout dogme, de toute moroline. À ce titre, la vie est plutôt source et ressource, différemment vécue pour chacun, que point fixe clairement identifiable.

Enfin, pour achever ce rapprochement entre la morale de l'anomie et l'auto-éthique de la pensée complexe, nous évoquerons la conclusion de *L'éthique* d'Edgar Morin, dont le dernier mot est *l'amour* ; et non pas l'amour passionné, irraisonné, mais l'amour qui a la force de ne pas exclure l'intelligence.

¹⁴²¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 25.

¹⁴²² Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 31 : « Il ne s'agit donc pas pour nous de trouver un fondement pour l'éthique, mais à la fois de la ressourcer et de la régénérer dans la boucle de reliance ».

« La foi éthique est amour. Mais c'est un devoir éthique que de sauvegarder la rationalité au cœur de l'amour. [...] Cet amour nous enseigne à résister à la cruauté du monde, il nous enseigne à accepter/refuser ce monde. Amour est aussi courage. Il nous permet de vivre dans l'incertitude et l'inquiétude. Il est le remède à l'angoisse, il est la réponse à la mort, il est la consolation. »¹⁴²³

Or, on retrouve la même problématique chez Guyau, pour qui l'amour est non seulement le moteur de toute vraie solidarité, l'opérateur de tout changement, mais aussi ce qui nous enjoint à accepter l'incertitude métaphysique dans laquelle nous baignons, en nous faisant espérer l'immortalité. La morale de Guyau, comme l'a déjà écrit Philippe Saltel, n'est au fond qu'une « morale de l'amour »¹⁴²⁴ ; son ultime message est l'espérance que l'amour pourra même triompher de la mort, dans cette « palingénésie mentale »¹⁴²⁵ dont l'auteur de *L'irréligion de l'avenir* fait l'ultime hypothèse métaphysique. L'amour rendrait alors immortel – immortalité non pas personnelle et vulgaire, mais conçue comme survivance d'une conscience plus large à laquelle chacun contribue.

« La fraternité envelopperait toutes les âmes et les rendrait plus transparentes l'une pour l'autre : l'idéal moral et religieux serait réalisé. »¹⁴²⁶

Bien évidemment, ce rapide aperçu des convergences ne prétend pas présenter l'anomie comme *précurseur* de l'auto-éthique : ce serait réducteur autant pour la morale de Guyau que pour la pensée de M. Morin, au sujet desquelles le rapprochement des problèmes et des réponses connaît des limites. Il y a bien des thèmes et des thèses présentes dans l'œuvre de Morin qui sont étrangères à la philosophie de Guyau – chez ce dernier, comme chez la plupart des penseurs du XIX^{ème} siècle, on ne trouve aucune considération par exemple sur le second principe de la thermodynamique (l'entropie) et par conséquent nulle préoccupation écologique.

Nous pensons néanmoins qu'il y a une parenté conceptuelle et problématique très réelle entre la pensée complexe et la morale guyalcienne dans la volonté qu'a le philosophe lavallois de refuser les réductionnismes, d'analyser le phénomène moral dans sa complexité, de prendre acte de la perte de repère qu'il faut reconstruire à l'aune de l'immanence naturaliste et de la subjectivité. À ce titre, la pensée de Guyau est assurément très contemporaine.

¹⁴²³ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, page 259.

¹⁴²⁴ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 282.

¹⁴²⁵ *L'irréligion de l'avenir*, page 473.

¹⁴²⁶ *L'irréligion de l'avenir*, page 473.

L'action comme remède au pessimisme et au scepticisme.

L'incertitude, qui fait le fond de tout commerce métaphysique, ne risque-t-elle pas de mener à une forme de dépression de la volonté ? À quoi bon émettre des hypothèses si nous sommes et resterons dans l'inconnu¹⁴²⁷ ? Le risque de pessimisme et de scepticisme est latent. À cette objection, Guyau répond avec confiance que la vie possède un remède qui s'inspire moins de la double tradition idéalisme/hédonisme que des religions¹⁴²⁸ : ce remède c'est *l'action*, ou le *travail*, considéré comme opérateur de croyance personnelle. Agir, c'est *élargir* le présent vers l'avenir¹⁴²⁹ ; agir, c'est donc être optimiste et féconder l'instant présent par la confiance en l'avenir.

Mais l'objet de l'action ne doit pas être une abstraction, une chimère, comme l'hypostasait l'idéalisme. Ce n'est pas l'homme en général que l'on peut aider, mais un homme déterminé¹⁴³⁰ ; c'est alors moins la charité universelle et purement rationnelle qui nous oblige que la pitié éprouvée pour un cas concret. Ici encore, le nominalisme de Guyau prend ses distances avec le rationalisme et l'idéalisme, et prend soin de conserver un lien direct avec l'individu, que celui-ci soit sujet de la moralité (dans l'anomie) ou objet (dans la pitié).

Conclusion sur l'anomie et l'obligation morale.

Pour conclure, nous pensons qu'il est important de souligner que la réponse guyalcienne quant à la nature de l'obligation morale n'est pas une solution de *complaisance* à l'égard des problématiques morales : l'anomie est une *exigence*, certes individuelle, mais dont la visée est d'intensifier sa propre vie, de l'élargir, et non de la replier sur ses intérêts étroits et privés. L'anomie, en d'autres termes, n'a rien de comparable avec un individualisme qui se trouverait des excuses pour verser dans une casuistique de la lâcheté, mais la promotion non dogmatique d'une intensification de l'existence qui prend pour chacun une voie unique, originale, qui reste à créer. Guyau condamne l'individualisme étroit, qui serait cause de décadence :

¹⁴²⁷ « Que sais-je si je vivrai demain, si je vivrai dans une heure, si ma main pourra terminer cette ligne que je commence ? La vie, de toutes parts, est enveloppée d'inconnu », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 157.

¹⁴²⁸ « Il faut un nouveau moyen de persuasion, que les religions mêmes avaient déjà employé à leur profit ; ce moyen, c'est l'action : vous croirez en proportion de ce que vous ferez. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 155.

¹⁴²⁹ Comparant implicitement les conceptions de la vie chez Guyau et chez le Bergson de *L'évolution créatrice* : « La vie, de toutes parts, est enveloppée d'inconnu. Pourtant j'agis, je travaille, j'entreprends ; et dans tous mes actes, dans toutes mes pensées, je présuppose cet avenir sur lequel rien ne m'autorise à compter. Mon activité dépasse à chaque minute l'instant présent, déborde sur l'avenir », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 157.

¹⁴³⁰ « Vouloir faire du bien, non pas au monde entier ni à l'humanité entière, mais à des hommes déterminés ; soulager une misère actuelle, alléger quelqu'un d'un fardeau, d'une souffrance, voilà ce qui ne peut pas tromper : on sait ce qu'on fait », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 158.

« Mais il faut remarquer que, plus la civilisation avance, plus l'individualité se développe ; et ce développement peut devenir une cause de décadence si, en même temps que l'individualité se montre plus libre et plus riche, elle ne se subordonne pas elle-même volontairement à l'ensemble social. »¹⁴³¹

Pour réconcilier individualisme moral et vie sociale, le remède de Guyau consiste à intensifier la vie. Cette intensification prend la forme d'un élargissement, qui polarise l'individu vers autrui et l'enjoint à l'action. Rien de plus étranger à la pensée de Guyau que l'idée d'un individualisme étranger à la destinée d'autrui : loin d'épanouir la vie, un tel individualisme (utilitaire) l'appauvrirait. Bref : anomie *m'*oblige ; avec l'anomie, je deviens sujet et objet de cet art supérieur qu'est la moralité.

Notre civilisation est-elle à la hauteur de l'anomie, de cette espérance que Guyau plaçait en l'humanité, dans le pouvoir de s'obliger soi-même ? Peut-être Guyau a-t-il eu trop foi en l'idée de progrès, comme nous l'avons à plusieurs reprises remarqué. Mais notre auteur n'aurait pas considéré ce progrès comme étant mécanique ou automatique : le progrès moral de la civilisation requiert la collaboration de chacun pour se réaliser. Aussi pensons-nous que la philosophie de Guyau pourrait être désignée moins comme un *optimisme* que comme une doctrine de la *confiance* dans les facultés de l'homme. Si la philosophie de l'auteur de *l'Esquisse* peut être définie comme un idéalisme, il faut comprendre cet idéalisme non pas comme un principe, mais au contraire comme une *visée*, une *espérance*, le produit d'un devenir dont nous sommes les acteurs, et dont les équivalents naturalisés et métaphysiques du devoir constituent les relais immanents de notre ascension morale. Si toute doctrine qui analyse le passé de l'homme est conduite à l'interpréter rétrospectivement selon la terminologie de l'égoïsme et du plaisir, inversement, toute doctrine qui s'inquiète de l'avenir est enjointe à une forme d'optimisme et d'idéalisme.

En matière morale, rien n'assure que l'avenir ressemblera au passé : la vie est créatrice et vise d'autodépassement, et la raison humaine est inventive. V. Jankélévitch sous-estime, pensons-nous, cette dimension de la pensée de Guyau¹⁴³² en réduisant trop exclusivement la

¹⁴³¹ *L'art au point de vue sociologique*, page 357.

¹⁴³² « La vie, pour Guyau, ce n'est pas l'élan spontané qui, une fois déclenché par l'équilibre instable de la matière inerte et de la force d'expansion latente au fond de tout être organisé, se développe en manifestations arbitraires et en nouveautés ingénues : c'est la "cause" qui "ne peut pas ne pas produire ses effets", qui se dépense "parce qu'il faut qu'elle se dépense", en vertu d'une nécessité naturelle ; ce n'est pas une génialité créatrice qui, semblable à l'imagination de l'artiste, inventerait sans relâche des formes d'existence nouvelles sous l'inspiration d'un schéma dynamique initial et tendrait à s'assujettir la matière immobile et inerte : c'est une poussée à demi inconsciente, une impulsion instinctive émanée des profondeurs les plus obscures de l'organisation vivante, un besoin presque physiologique que l'individu doit en partie à l'hérédité et qui meut en lui l'automate ; une force que l'être subit quasi mécaniquement, et non un élan dont il serait capable de prendre conscience dans un éclair d'intuition spirituelle. », V. Jankélévitch, *Deux philosophies de la vie, Bergson, Guyau*, pages 410-411.

vie guyalcienne au mécanisme. Or, si le mécanisme modélise l'évolution *passée* de la vie et les formes élémentaires de la matière, il ne saurait rendre raison des formes à venir de la moralité, des voies que la vie prend pour s'obliger elle-même. Si la vie est « cause efficiente » et doit produire des effets, rien ne détermine la forme de ces effets, sinon leur rapport à la fécondité, expression d'une solidarité croissante. Aussi nous ne pensons pas, comme Émile Faguet, ni que la morale de Guyau puisse être qualifiée « d'anarchique »¹⁴³³, puisqu'elle possède un ressort général, la fécondité de la vie, qui exige de se manifester sous la forme de la solidarité ; ni que l'anomie ne consacre la *démission de la morale*¹⁴³⁴, selon le titre éloquent d'Émile Faguet : ce serait confondre la morale avec le domaine des devoirs absolus tels qu'ils ne peuvent plus exister. L'originalité de la proposition morale de Guyau consiste à avoir compris que la morale ne pouvait subsister comme discipline énumérant des devoirs incompatibles avec la vie intérieure de l'homme ; et d'avoir désolidarisé en conséquence le domaine de la moralité de celui de l'obligation inconditionnée.

Ainsi Guyau a-t-il, dans ses grandes lignes, proposé une *synthèse* dépassant les oppositions de la trouble tradition morale ; et qui éprouvant les difficultés et apories des systèmes idéalistes et hédonistes, les fait déboucher sur une théorie plus large et englobante, se fondant non plus sur telle ou telle faculté de l'homme (sensibilité ou raison), mais sur la créativité de la *vie* et la confiance dans les ressources immanentes de la *vie* pour dépasser l'égoïsme.

3.2.4 L'immoralité de la sanction.

Le dernier élément proprement original de la théorie guyalcienne de la morale est sa critique radicale de l'idée de sanction. Cette thèse n'a pas d'équivalent, d'après notre auteur, dans l'histoire de la pensée ; et elle ne peut donc se déduire d'un antagonisme entre idéalisme et sensualisme.

Et pour cause : ces deux traditions, qui semblaient se contredire mutuellement en tout point s'accordent sur le problème de la sanction, en considérant celle-ci comme légitime et nécessaire. C'est là, comme le dit Guyau, l'un des « lieux communs » où paraissent s'accorder les deux traditions qui semblaient jusqu'alors s'exclure mutuellement. Des

¹⁴³³ Émile Faguet, *La démission de la morale*, chapitre IV, *La morale sans obligation ni sanction*, « [La morale anomique] sera anarchique. », page 137.

¹⁴³⁴ Émile Faguet, *La démission de la morale*, chapitre IV, *La morale sans obligation ni sanction*, « Cette fois la morale, de l'aveu même de l'auteur, a bien donné sa démission. », page 138.

utilitaires qui, de Bentham (la sanction est un « mal nécessaire ») à Spencer (la « sanction naturelle » doit être la conséquence d'une pédagogie et d'une politique du « laisser-faire »), prônent l'utilité de la sanction, à Kant qui considère que la sanction traite l'agent moral à la hauteur de sa responsabilité (c'est pourquoi il faut punir le crime pour lui-même¹⁴³⁵), tous s'accordent à reconnaître une valeur à la sanction.

Mais ce consensus pourrait fort n'être qu'un préjugé, voire une erreur. La dernière partie de *L'esquisse* a pour charge de faire le point sur cette question, et notamment de réfuter les arguments traditionnels par lesquels l'humanité a toujours considéré que l'écart par rapport à la loi morale appelait nécessairement une sanction. Or, la sanction sensible, c'est la thèse de Guyau, *n'a pas* de valeur proprement *morale* ; elle a tout au plus une valeur *sociale*. Toute justice pénale est injuste, et les arguments en faveur de la sanction morale se méprennent sur la nature de l'acte moral.

Nous verrons néanmoins, et cela a été relevé par Philippe Saltel¹⁴³⁶, que cette critique n'implique pas l'annihilation pure et simple de la sanction – puisque Guyau ne laisse pas de lui reconnaître une pertinence tant au point de vue social qu'éducatif. Le but de notre auteur est donc moins de supprimer la sanction comme telle que de la purifier de toute signification proprement morale.

3.2.4.1 La sanction naturelle et l'intention.

En premier lieu, notre auteur récusé toute idée de *sanction naturelle* : la nature est amoralité par principe¹⁴³⁷, et ne saurait sanctionner personne¹⁴³⁸ puisque ses lois sont par définition inviolables. La nature est indifférente à la morale, et c'est par suite d'une confusion que l'on invoque la justice naturelle.

L'inspiration kantienne de la critique de la sanction : l'intention.

Il nous paraît remarquable que l'argument par lequel Guyau destitue la moralité de la sanction naturelle soit d'inspiration kantienne : si la moralité d'un acte se mesure à l'aune de *l'intention* qui y préside, les *conséquences* naturelles de l'acte ne sont jamais liées à cette

¹⁴³⁵ « On ne doit jamais lui appliquer [la peine juridique] que parce que [le criminel] s'est rendu coupable », *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit*, première section, remarque E.

¹⁴³⁶ Si « cette philosophie [de Guyau] paraît plus encore dépourvue de “sanction” qu'elle ne l'est [...] d' “obligation” [...], cela ne signifie pas que certaines versions de sanction ne soient pas nécessaires ou ne soient pas légitimes », Philippe Saltel, *La puissance de la vie*, page 348.

¹⁴³⁷ « Pour mieux dire, les lois de la nature, comme telles, sont immorales, ou, si l'on veut, a-morales, précisément parce qu'elles sont nécessaires », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 163.

¹⁴³⁸ « La nature ne punit personne (au sens où la morale classique prend ce mot), et la nature n'a personne à punir », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 162.

intention. C'est pourquoi l'on peut se noyer, que l'on plonge dans l'eau par abnégation ou par affliction¹⁴³⁹. Mais dire que la nature est amoral parce qu'elle est indifférente à l'intention, c'est concéder justement que c'est l'intention qui fait la moralité de l'action ; et l'avouer, c'est adhérer implicitement à la problématique kantienne qui fait de la bonté de l'intention le principe de la moralité¹⁴⁴⁰. C'est l'intention qui fait passer de la nature à la moralité.

Cette position kantienne de notre auteur explique son insistance, dans le texte, sur la volonté libre à l'origine de l'acte moral¹⁴⁴¹. On pourrait croire que Guyau ne fait pas sien cet argument de la volonté libre – et de fait, notre auteur peut difficilement reprendre à son compte une position aussi dualiste entre la liberté et la nature, alors qu'il l'a critiquée ouvertement en son nom propre comme étant par trop mystérieuse dans *La morale d'Épicure*¹⁴⁴², et qu'il a posé la continuité des facultés (sensibilité, volonté, action) dans *l'Esquisse*¹⁴⁴³. Pourquoi distinguer alors si radicalement intention morale et sensibilité ? Une première raison nous semble être une charge critique et polémique à l'encontre de Kant : en partant du présupposé kantien, Guyau montre qu'il est inconséquent de concevoir une sanction sensible qui jouerait au plan moral. Si l'homme est libre et si c'est cette liberté qui constitue sa moralité, le châtement d'ordre sensible est extérieur à l'ordre intentionnel qui a causé l'acte condamnable.

Néanmoins, il faut encore préciser que l'intention dont parle Guyau ne saurait être la « pure intention » kantienne. La volonté totalement désintéressée, planant au-dessus de la sensibilité, apparaîtrait au contraire non seulement comme tendant à l'amoralité, puisqu'elle serait indifférente¹⁴⁴⁴ à toute incarnation sensible (elle conduirait à produire un « effet dissolvant sur cette volonté même »¹⁴⁴⁵) mais encore comme contradictoire avec une autre thèse de Guyau que nous avons précédemment exposée, à savoir la continuité entre l'idée, la

¹⁴³⁹ « Remarquons-le, jamais les *conséquences naturelles* d'un acte ne sont liées à l'*intention* qui a dicté cet acte : jetez-vous à l'eau sans savoir nager, que ce soit par dévouement ou par simple désespoir, vous serez noyé tout aussi vite. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 163.

¹⁴⁴⁰ Nous pouvons ici renvoyer aux premières lignes de la première section de la *Métaphysique des mœurs* de Kant ; « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une BONNE VOLONTÉ. »

¹⁴⁴¹ Par exemple, « Ce passage brusque du moral au sensible, des parties profondes de notre être aux parties superficielles, nous paraît injustifiable. Il l'est encore plus dans l'hypothèse du libre arbitre que dans les autres. » ; « Pour qui admet l'hypothèse du libre arbitre, ... » ; « Quant à la volonté même, elle devrait précisément être sacrée pour ceux qui la regardent comme libre, ... »- *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 166-169, 180.

¹⁴⁴² « Hypothèse pour hypothèse, nous aimons cent fois mieux le clinamen épicurien que ce libre-arbitre vulgaire, réservé à l'homme. », *La morale d'Épicure*, page 101.

¹⁴⁴³ « On peut dire que la volonté n'est qu'un degré supérieur de l'intelligence, et l'action un degré supérieur de la volonté. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 98.

¹⁴⁴⁴ « Si la pureté était poussée jusqu'au vide, il en résulterait l'indifférence sensible et intellectuelle [...] : il n'y aurait plus rien à quoi pût se prendre notre jugement et notre sentiment. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 56.

¹⁴⁴⁵ « La réduction du devoir à une volonté de la loi qui serait encore elle-même une volonté purement formelle, loin de fonder la moralité, nous semble produire un effet dissolvant sur cette volonté même. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 54.

volonté et l'action. Si Guyau est continuiste sur le plan des facultés humaines, il ne saurait souscrire à cette thèse d'une distinction substantielle entre la volonté et la sensibilité. C'est pourquoi il faut comprendre que l'intention, pour être morale, doit encore être engagée affectivement – l'intention doit être vivante et personnelle, et non purement logique et uniforme. La *matière* de l'action est déterminante – à cet égard, il n'est nullement question pour Guyau de chercher à fonder la morale sur une indépendance à l'égard de la sensibilité, mais plutôt sur la qualité de cette matière. La moralité requiert la *transfiguration* de la matière de notre action¹⁴⁴⁶.

Critique des arguments utilitaires concernant la sanction naturelle.

C'est aussi dans cette optique que, dans *La morale anglaise contemporaine*, Guyau reproche à Mill d'avoir confondu l'intention de l'action avec ses conséquences ; reproche d'inspiration explicitement kantienne¹⁴⁴⁷, en ceci que la moralité d'un acte est immanente à l'individu, au sujet actif, alors que l'utilitarisme considère trop l'individu comme déterminé extérieurement, et par conséquent comme un sujet *passif*¹⁴⁴⁸. Cette intention n'est peut-être qu'illusion, comme le dit bien notre auteur ; mais il faut alors l'expliquer sans la nier. L'opposition mobilisée par Guyau est celle de l'intérieur et de l'extérieur, de la profondeur et de la superficialité : si la nature nous détermine extérieurement, la moralité relève de l'activité *intérieure* du sujet. C'est cette activité du sujet moral que Mill a manqué ; en d'autres termes, l'utilitarisme méconnaît la dimension proprement *morale* de l'être humain, sa capacité d'être un être doué de *volonté*. Mill en reste à la *sollicitation* sans parvenir à l'*obligation*. En effet, Guyau distingue strictement, dans *Éducation et hérédité*¹⁴⁴⁹, la sollicitation de l'obligation : « la première vient d'un objet extérieur, la seconde sourd d'une tension intérieure » selon l'expression de Philippe Saltel¹⁴⁵⁰, et cette distinction conduit à la distinction entre le désir de jouir et le désir d'agir. Or, l'utilitarisme ne connaît que la jouissance, et ignore donc que le sujet peut être porteur de volonté.

¹⁴⁴⁶ « Il faut donc absolument, dans le mérite moral, transfigurer à ses propres yeux la *matière* de l'action méritoire, lui attribuer souvent une valeur supérieure à sa valeur réelle. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 55.

¹⁴⁴⁷ « Dans tout cela, un kantien verrait toujours la même confusion entre l'acte, ou plutôt l'intention qui a dicté l'acte, et les conséquences de cet acte », *La morale anglaise contemporaine*, page 347.

¹⁴⁴⁸ « Il y a un défaut commun à tous les essais de genre entrepris par Stuart Mill : c'est de trop ramener les sentiments moraux à des affections passives ; il ne voit point assez en eux et en nous la part d'activité intérieure, qu'à tort ou à raison nous nous attribuons ; responsabilité, en somme, c'est pour lui passivité. », *La morale anglaise contemporaine*, page 348.

¹⁴⁴⁹ *Éducation et hérédité*, page 50.

¹⁴⁵⁰ Philippe Saltel, *La puissance de la vie*, page 251.

Comme le montre Philippe Saltel¹⁴⁵¹, la condamnation de l'idée de « sanction naturelle » est motivée également chez Guyau par sa critique de la pédagogie de Spencer. La sanction naturelle, ou sanction d'un acte par ses conséquences naturelles, peut aussi bien mener à la moralité qu'à l'immoralité : les conséquences attendues ne se produisent pas toujours (par exemple, un élève peut être inattentif sans en éprouver de désagrément), ou elles ne se rapportent pas à leurs causes véritables en raison des limites de l'esprit humain (par exemple, un enfant qui ne voit pas qu'il est turbulent parce qu'il est épuisé). Dans tous les cas, la sanction n'a pas de dimension morale, sinon par accident, car il n'y a pas de lien indéfectible entre les conséquences morales et la bonne ou mauvaise intention. Bref, la nature n'est pas une bonne éducatrice morale pour cette simple raison qu'elle est amoral¹⁴⁵².

Guyau naturalise l'homme (la raison ne plane pas au-dessus de sa sensibilité ; et la moralité n'est que l'effet d'une nature plus puissante, d'une vie interne plus épanouie) ; mais il déshumanise la nature, indifférente et amoral. Si la morale est une spécificité humaine, trop humaine, elle ne s'appuie que sur ce qu'il y a de naturel dans le cœur de l'homme.

3.2.4.2 La sanction morale.

S'il n'y a pas de sanction proprement naturelle, celle-ci doit être humaine ; or, une sanction humaine peut être considérée comme un moyen social de refoulement et de réparation.

La question posée par Guyau est de savoir s'il existe un lien entre la moralité ou l'immoralité d'une action (lesquelles résident dans l'*intention*) et une récompense ou punition (lesquelles portent sur la *sensibilité*) : la sensibilité et la moralité sont-elles à considérer sur le même plan ? Une sanction *sensible* peut-elle avoir valeur *morale*¹⁴⁵³ ? Le mérite peut-il être assorti d'une jouissance sensible et le démerite puni d'une souffrance¹⁴⁵⁴ ? La vertu (entendue comme action débordant de vie) a-t-elle besoin de récompense et le vice requiert-il une punition ?

¹⁴⁵¹ Philippe Saltel, *La puissance de la vie*, pages 349 et ss.

¹⁴⁵² C'est ce qu'écrit si justement Philippe Saltel : « L'éducation morale ne peut compter sur la seule nature qui paraît donner si mal ses "leçons" qu'à bien y réfléchir on voit qu'elle n'en donne point, sinon de toutes naturelles et toutes amoral. », *La puissance de la vie*, page 350.

¹⁴⁵³ « Est-il vrai qu'il existe un lien naturel ou rationnel entre la *moralité* du vouloir et une *récompense* ou une *peine* appliquée à la *sensibilité* ? », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 160.

¹⁴⁵⁴ « Le *mérite* intrinsèque a-t-il droit de se voir associé à une jouissance, le *démérite* à une douleur ? Tel est le problème [...] », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 160-161.

Si la plupart des auteurs considèrent comme évidente *a priori* la présence d'un lien entre sensibilité et moralité, Guyau considère en revanche cette relation comme problématique – pire, il s'agit pour lui d'une grossière induction empirique à partir de la loi du talion et de l'intérêt qui n'a rien de légitime. Car on ne saurait passer de la sensibilité au moral : la valeur intrinsèque du vouloir est indépendante des mobiles sensibles. Par voie de conséquence, le châtement est profondément injuste : il double le mal produit dans le monde sans l'améliorer aucunement ; le châtement est « une copie dont la faute est le modèle »¹⁴⁵⁵.

Guyau dénonce la confusion du social et du moral. Or, une obligation n'est pas une contrainte :

« L'obligation morale n'a rien qui ressemble à la contrainte extérieure, et en effet, ce n'est pas un déploiement de force mécanique, ce n'est pas une poussée violente dans tel ou tel sens. Lorsque je dis : je suis nécessité *morale*ment à tel ou tel acte, cela signifie tout autre chose que : je ne puis pas ne pas le faire. »¹⁴⁵⁶

Si une compensation sensible est possible au plan économique et social, au plan moral en revanche, « ce qui est fait est fait : le mal moral reste, malgré tout le mal physique qu'on peut rajouter »¹⁴⁵⁷. La raison tient au fait qu'une sanction sociale peut bien considérer les conséquences de l'acte, ses effets extérieurs, ce qui a produit l'action, l'intention libre, demeure insaisissable. L'argument est donc fondamentalement le même que pour la critique de la sanction naturelle : la sanction sociale n'atteint pas le sujet au point de vue moral, elle lui est toujours extérieure, puisque c'est l'intention intérieure qui produit la moralité ou l'immoralité de l'acte. Autrement dit, une sanction morale ne saurait avoir de sens que dans le cas où le fautif reconnaît sa faute ; tant qu'il ne la reconnaît pas, il se place par-delà toute sanction possible¹⁴⁵⁸ ; mais s'il la reconnaît, alors la sanction apparaîtra toujours extérieure à la volonté qui a commis le mal.

« Il faudrait le convertir pour pouvoir le frapper ; et s'il est converti, pourquoi le frapper ? »

¹⁴⁵⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 167.

¹⁴⁵⁶ *Éducation et hérédité*, page 57.

¹⁴⁵⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 168.

¹⁴⁵⁸ « Aussi longtemps qu'un criminel reste vraiment tel, il se place par cela même au-dessus de toute sanction morale », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 169.

Au strict point de vue moral, un privilège ou une *élection* n'a pas plus de pertinence qu'une sanction¹⁴⁵⁹. Pas plus que le vice n'offre de droit au châtement sensible ou au malheur, la vertu ne confère de titre au plaisir sensible ou au bonheur. L'argumentation, on le voit, est symétrique.

Par conséquent, le seul acte vraiment moral serait la *pitié universelle*, distribuée sans retenue : « c'est là la pitié suprême, la seule qui ne renferme pas quelque injustice cachée ». Pour être vraiment morale, la générosité doit être aveugle¹⁴⁶⁰. Cet aveuglement, néanmoins, ne doit pas être compris comme une abstraction, mais comme une surabondance qui se dispense sans rien attendre en retour. N'est-ce point à la vie la plus féconde et la plus riche que revient le droit de donner sans se soucier de rentrer dans ses frais, sans avoir besoin de reconnaissance ? Le seul retour proprement moral, pour tout individu, est donc *l'amour*, rendu indistinctement pour les vertueux aussi bien que pour les criminels. La vie n'a-t-elle pas la ressource de pardonner jusqu'à ceux qui la calomnient ?

Guyau repère néanmoins la possibilité d'une tension et même une véritable contradiction entre d'une part la « pitié suprême » et l'efficacité sociale¹⁴⁶¹. Or, cet antagonisme du moral et du social relativement à la pitié n'a rien d'évident, et le philosophe lavallois ne prend pas la peine d'argumenter. On peut néanmoins penser que l'excès d'indulgence peut être dangereux pour l'ordre social, dans la mesure où l'absence de sanction risquerait de favoriser les opportunités criminelles. Peut-être aussi Guyau a-t-il en tête les arguments libéraux, lesquels affirment que la charité, vertu privée, est un vice public : la bonté qui se manifeste à un niveau local révèle des effets pervers au niveau global. Or, cette antinomie entre la moralité et le social, que n'éprouvent pas les théories utilitaires pour cette raison qu'elles ignorent la puissance morale de l'homme, ne connaît pas de résolution heureuse, nous semble-t-il, dans la doctrine de Guyau. Il s'agit là pourtant d'une authentique difficulté, en tant qu'elle remet en question l'harmonie du social et du moral que notre auteur présuppose dans son œuvre.

¹⁴⁵⁹ Que cette élection soit sociale, comme dans l'aristocratie qui s'arrogeait un droit au bonheur (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 173), ou religieuse, comme dans le christianisme (pages 174-175).

¹⁴⁶⁰ « À la justice étroite et tout humaine, qui refuse le bien à celui qui est déjà assez malheureux pour être coupable, il faut substituer une autre justice plus large, qui donne le bien à tous, non seulement en ignorant de quelle main elle le donne, mais en ne voulant pas savoir quelle main le reçoit. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 173.

¹⁴⁶¹ « Une telle conduite [la pitié suprême], absurde au point de vue pratique et social, est la seule légitime au point de vue de la pure moralité », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 173.

3.2.4.3 Pourquoi l'humanité croit-elle à la sanction morale ? Genèse du sentiment à l'origine de l'idée de sanction morale.

Il ne suffit pas de dénoncer l'amoralité de toute sanction (et donc l'immoralité de toute sanction qui se voudrait morale) : il faut comprendre pourquoi l'humanité en est venue à cette association d'idées non légitime. Il faut donc élaborer la genèse de l'idée de sanction – et comprendre la raison de la persistance de cette idée, de cet affect.

« Pourquoi ce sentiment tenace, ce besoin persistant d'une sanction chez l'être sociable, cette impossibilité psychologique de rester sur l'idée du mal impuni ? »¹⁴⁶²

Le principal argument que donne Guyau est que l'instinct social de l'homme (qui est un être actif, social – et donc suggestible –, intelligent et esthétique) se révolte contre l'impunité d'un crime, en tant que ce dernier détruit le lien social. Ce sentiment social, devenu instinct par hérédité¹⁴⁶³, conduit inmanquablement selon Guyau à refuser que le mal puisse triompher, et ainsi à l'idée qu'une sanction *doit* être appliquée, qu'elle soit humaine ou surhumaine¹⁴⁶⁴. Aussi, s'indigner de l'impunité d'un crime, chercher compensation par la sanction « part d'un bon naturel »¹⁴⁶⁵, qui est celui de l'instinct social. Ne pouvant rester indifférent, passif, ne pouvant que se révolter à la tentation qu'incarne le criminel, étant enclin par la nature de son esprit à produire une symétrie entre la peine morale et la peine physique, ne pouvant supporter enfin la laideur morale, l'homme révèle sa force morale en recherchant la réparation. Son absence d'indifférence l'honore. Mais le vulgaire conclut du refus de l'indifférence au devoir de réparation : c'est là qu'il raisonne mal, car en matière de sanction morale, l'abstention est préférable. « L'homme ne sait pas qu'il est des choses auxquelles il vaut mieux ne pas toucher »¹⁴⁶⁶, parce qu'une intervention extérieure empire la situation première, comme ces sculptures antiques de Vénus que l'on prétendrait corriger en leur adjoignant des membres qui ne sont pas les leurs, et les rendraient finalement difformes. En d'autres termes, si le *sentiment* à l'origine de la sanction est légitime et moral (puisqu'il résulte de l'instinct social de l'homme), il n'est ni légitime ni moral de s'en servir comme

¹⁴⁶² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 177.

¹⁴⁶³ « L'homme, par sa nature morale (telle que la lui a fournie l'hérédité), est ainsi porté à croire que le dernier mot ne doit pas rester au méchant dans l'univers », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 178.

¹⁴⁶⁴ « Là où il semble que de tels actes ont *humainement* réussi, la nature même de son esprit le porte à se tourner vers le surhumain pour demander réparation et compensation », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 178.

¹⁴⁶⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 179.

¹⁴⁶⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 179.

d'un guide¹⁴⁶⁷. Il y a donc opposition entre l'instinct et la théorie – opposition provisoire, néanmoins, comme va tenter de le montrer notre auteur, qui va désormais procéder à la genèse de l'instinct moral pour suivre son évolution.

Guyau considère que c'est une « loi générale de la vie » qu'un être réagisse mécaniquement, presque par action réflexe¹⁴⁶⁸, à une agression par une autre agression du même ordre. On reconnaît là le niveau de « l'impulsion mécanique », ou le premier degré de l'instinct moral. Cette réaction relève de l'instinct pour la survie¹⁴⁶⁹ : c'est que « la vie même, en son essence, est une *revanche*, une revanche permanente contre les obstacles qui l'entravent »¹⁴⁷⁰. Ce mécanisme est, en tant que tel, *amoral* : si c'est un besoin général de la vie de rendre le mal pour le mal, ce besoin est indépendant de la justice ou du mérite¹⁴⁷¹. Or, ce mécanisme (ou instinct) ne disparaît pas, même chez l'être humain ; mais il se différencie sous l'influence de la conscience, non en s'affaiblissant, comme d'autres instincts, mais en prenant d'autres formes. Cette différenciation passe notamment par la sympathie : à supposer un spectateur observant une agression, il éprouvera une satisfaction à voir l'agresseur sanctionné – satisfaction intéressée, puisque se mettant à la place de l'agressé, il pensera à sa propre défense personnelle. C'est la *généralisation* de cette loi par la sympathie, où le coup appelle un coup en retour, la caresse une autre caresse, qui provoque une illusion : celle de croire que le bonheur est davantage mérité pour les êtres avec lesquels on sympathise, et que le malheur doit incomber aux criminels¹⁴⁷². C'est donc cette association d'idées qui crée cet instinct social qui appelle à la sanction pour le crime – comme s'il fallait absolument que règne une justice distributive inflexible.

Néanmoins, Guyau observe une évolution dans la marche de la sanction pénale : si le châtement a commencé par être disproportionné par rapport à la faute (la défense excédant de beaucoup l'attaque), en raison de la loi d'économie de la force, se produit un « adoucissement

¹⁴⁶⁷ « Ainsi le sentiment qui nous pousse à désirer une sanction est en partie immoral. Comme beaucoup d'autres sentiments, il a un principe très légitime et des applications mauvaises. »

¹⁴⁶⁸ « [...] les animaux privés de leur cerveau ne cherchent-ils pas encore à mordre qui les pince ? [...] C'est à l'origine un phénomène mécanique inconscient [...] », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 180-181.

¹⁴⁶⁹ « Les êtres chez lesquels cet instinct était plus développé et plus sûr ont survécu plus aisément, comme les rosiers munis d'épines. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 180 ; « Dans les sociétés sauvages un être qui n'est pas capable de rendre, et même au-delà, le mal qu'on lui a fait, est un être mal doué pour l'existence, destiné à disparaître tôt ou tard », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 181.

¹⁴⁷⁰ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 181.

¹⁴⁷¹ « À tout ce mécanisme, remarquons-le, la notion morale de justice ou de mérite est encore étrangère. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 182.

¹⁴⁷² « Au déterminisme naturel qui lie le bienfait au bienfait, s'ajoute ainsi un sentiment de sympathie et même de reconnaissance à l'égard du bienfaiteur : or, en vertu d'une illusion inévitable, le bonheur nous paraît toujours plus mérité par ceux envers qui nous éprouvons de la sympathie. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 184.

croissant de la sanction pénale »¹⁴⁷³. La loi du talion constitue à cet égard une avancée significative, puisque désormais la défense est indexée sur l'attaque : « œil pour œil, c'est la loi physique de l'égalité entre l'action et la réaction qui doit régir un organisme parfaitement équilibré et fonctionnant d'une façon très régulière »¹⁴⁷⁴. Mais l'évolution des rapports entre attaque et défense ne s'arrête pas là – car on observe que même l'égalité entre action et réaction n'est pas requise pour la conservation : la dépense d'efforts, même dans le cas de la loi du talion, est encore excessive. Guyau anticipe donc, en vertu de la loi de l'économie de l'effort (laquelle consiste à produire le plus d'effets possibles avec le minimum de dépense d'énergie), que le châtement autrefois disproportionné par rapport à la faute, aujourd'hui rapporté à celle-ci, ira en s'atténuant.

3.2.4.4 La sanction intérieure (le remords) est-elle morale ?

Ayant montré les insuffisances, au point de vue *moral*, de la sanction extérieure (soutenue notamment par les auteurs utilitaires), il faut désormais déterminer si une sanction intérieure peut avoir, quant à elle, quelque portée proprement morale. Pour Guyau, cette possibilité théorique est directement inspirée de l'idéalisme et plus précisément du kantisme : « doit-il et peut-il exister dans la conscience, pour employer les termes de Kant, un état *pathologique de plaisir* ou de *peine* sanctionnant la *loi morale*, une sorte de pathologie morale, et la *moralité* doit-elle, *a priori*, avoir des conséquences *passionnelles* ? »¹⁴⁷⁵

La réponse critique de Guyau est la suivante : il n'y a aucune raison de vouloir doubler un état supposé parfaitement libre et indépendant de toute sensibilité de la volonté par un état pathologique qui, par définition, lui serait totalement hétérogène. Outre que cette dichotomie stricte entre sensibilité et raison est abstraite en tant qu'elle ne se rencontre en aucun homme¹⁴⁷⁶, il n'y a pas de sens à joindre après coup ce qui est par nature disjoint : « serait-il rationnel qu'à un mérite et à un démérite sans aucun rapport avec le monde sensible vinssent se joindre une peine ou une jouissance sensibles, une *pathologie* ? »¹⁴⁷⁷ Le remords doit donc devenir inexplicable, moins parce qu'il y a là un mystère qu'une simple *contradiction*

¹⁴⁷³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 185.

¹⁴⁷⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 186.

¹⁴⁷⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 193.

¹⁴⁷⁶ « En ce cas [hypothétique d'une vertu si hétérogène à la nature qu'elle n'aurait aucun caractère sensible et ne se trouverait avec aucun *instinct* social ou personnel] (qui ne peut d'ailleurs se rencontrer dans l'humanité) [...] », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 193.

¹⁴⁷⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 193-194.

logique¹⁴⁷⁸. La conséquence qu'en tire Guyau découle ainsi de son opposition à l'idéalisme de Kant : si le plaisir ou la peine sensibles ne proviennent pas d'une loi rationnelle *a priori*, alors ils doivent provenir d'un rapport à une loi empirique. Dès lors, c'est la possibilité même d'une sanction intérieure morale au point de vue idéaliste qui s'évanouit. Puisque c'est la volonté qui devrait être sanctionnée, et non la sensibilité, la sanction ne peut et ne doit pas être sensible¹⁴⁷⁹ : « une loi supra-sensible ne peut avoir qu'une sanction supra-sensible ».

En ce qui concerne le remords proprement dit, qui consiste en une peine *sensible*, Guyau constate qu'il est indifférent en tant que tel à la qualité morale de l'action¹⁴⁸⁰ si bien que les motifs du remords ou de la joie intérieure sont variables.

Une exception semble pouvoir être trouvée, et qui ne vaudrait que pour les « esprits philosophiques » : la satisfaction de se sentir rangé chez les êtres supérieurs (ce que Nietzsche appellerait le *pathos* de la distance) ou la peine intellectuelle d'être déclassé. Le remords possède alors des causes stables et porte ainsi en lui une valeur morale. Néanmoins, en sus de la rareté relative des individus à même de ressentir ce genre d'affects, le remords et la satisfaction intellectuelles sont porteurs d'une « antinomie » : le remords croît d'autant plus que nous faisons effort pour nous rapprocher de l'idéal – ce que Guyau nomme « la souffrance de l'idéal non réalisé »¹⁴⁸¹ : « le vrai remords [...] peut frapper les êtres non en raison inverse, mais en raison directe de leur perfectionnement ». Même pour les êtres exceptionnels, le remords n'a pas valeur de sanction morale.

Reste un dernier argument, celui qui consiste à faire de la sanction morale une *expiation*. Mais le problème demeure alors entier : il y a toujours mystère sinon contradiction entre « la volonté morale et la nature ». Si la sanction doit porter sur l'objet du problème, la volonté non sensible, la sanction elle-même doit être d'ordre supra-sensible.

Dès lors, le remords n'est rien d'autre qu'une « *résistance* naturelle des penchants les plus profonds de notre être ». En tant que tel, il est donc amoral. Mais il peut servir de « tonique puissant » et possède une authentique utilité pratique lorsque le sujet a la conscience

¹⁴⁷⁸ « [Kant] y voit un mystère ; mais ce mystère se résout en une impossibilité », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 194.

¹⁴⁷⁹ « Pour que la sanction intérieure fût vraiment *morale*, il faudrait qu'elle n'eût rien de sensible ou de pathologique, c'est-à-dire précisément rien d'agréable ou de pénible passionnellement », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 195.

¹⁴⁸⁰ « Le phénomène pathologique désigné sous le nom de sanction intérieure peut donc être considéré comme indifférent en lui-même à la qualité morale des actes [...] En d'autres termes, la joie de bien faire et le remords de mal faire ne sont jamais proportionnels en nous au triomphe du bien ou du mal moral, mais à la lutte qu'ils ont eue à soutenir contre les penchants de notre tempérament physique ou psychique. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 197.

¹⁴⁸¹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 198.

d'un décalage entre la réalité et l'idéal. Alors, et à condition de surcroît qu'il y ait consentement du sujet, le remords acquiert une valeur morale ; sans consentement, le remords a seulement une « valeur médicatrice »¹⁴⁸².

Si Guyau critique Kant, ce n'est jamais que pour radicaliser la position kantienne et la rendre cohérente avec elle-même : « la doctrine, poussée à ses dernières conséquences, devrait plutôt aboutir logiquement à un complet antagonisme entre le pur « mérite *moral* » et l'idée d'une récompense ou même d'une espérance *sensible* quelconque »¹⁴⁸³. Autrement dit, en opérant la critique de l'idéalisme kantien, notre auteur entend en déduire la *vérité* – à savoir l'opposition entre la volonté bonne, morale et la sensibilité, le bonheur. Or, cette opposition, menée à son terme, doit conduire à la thèse de l'immoralité de toute sanction, qui est la thèse même de notre auteur.

On peut donc conclure que, concernant la sanction, Guyau ne prétend pas faire autre chose que reprendre à son compte la distinction kantienne de la volonté et de la sensibilité ; mais pour l'approfondir, la retourner contre Kant lui-même et en déduire rigoureusement l'immoralité de toute sanction et de toute récompense. Si la sanction ne peut pas atteindre l'intention, elle ne peut avoir de valeur morale.

3.2.4.5 La sanction religieuse et métaphysique.

Ayant épuisé toutes les impossibilités morales de sanctionner ici-bas, il reste à évaluer les possibilités d'une sanction morale au-delà de la vie. On sait que la thèse de l'anomie religieuse défendue par Guyau le conduit à refuser tout dogmatisme relatif à l'inconnaissable ; si sanction religieuse il y a, elle ne peut être qu'hypothétique, individuelle. Il faut néanmoins évaluer les arguments par lesquels les religions tentent de justifier la moralité d'une sanction après la mort – sanction qui, du reste, est « la plus redoutable qui se puisse imaginer »¹⁴⁸⁴ en raison de l'infinité de la puissance que l'on confère à Dieu.

Or, Dieu, « ce suprême idéal », s'il possède les trois qualités que sont la puissance, la bonté et l'intelligence à leur suprême degré, ne devrait absolument pas recourir à la sanction. S'il est infiniment puissant, il ne devrait pas avoir à se servir de sa puissance car « plus est grande la force dont on dispose, moins on a besoin d'en dépenser pour obtenir un effet donné ». S'il est souverainement bon, pourquoi leur ferait-il du mal ? Enfin, s'il est parfaitement intelligent, aurait-il la moindre raison de faire souffrir le coupable ? « Dieu est

¹⁴⁸² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 199.

¹⁴⁸³ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* page 211.

¹⁴⁸⁴ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 201.

au-dessus de tout outrage et n'a pas à se défendre ; il n'a donc pas à frapper »¹⁴⁸⁵. Si Dieu est parfait, il n'a pas à s'abaisser à la sanction – tout simplement parce qu'on ne saurait l'offenser. Autrement dit, Dieu lui-même ne peut pas moraliser la sanction.

Il reste une dernière position à examiner : celle qui consiste à discréditer le châtiment, et à considérer que seule la récompense peut avoir un sens moral, à condition de proportionner le bonheur au mérite. La sanction est alors conçue négativement, comme découlant de l'absence de satisfaction morale. Derrière cette ultime théorie¹⁴⁸⁶, c'est la philosophie néo-kantienne d'Alfred Fouillée qui va être mise à l'épreuve sous le titre « sanction d'amour et de fraternité ». Fouillée soutient l'idée d'une harmonie finale entre le bien moral et le bonheur sur l'assise d'une solidarité universelle, non pas seulement de personne à personne, mais d'existant à existant ; la source de la satisfaction serait l'*amabilité*, la « “réponse” d'amour »¹⁴⁸⁷ à notre propre amour considéré comme « appel » ; la sanction ne serait quant à elle rien d'autre que la non-participation à cette solidarité universelle, ce serait la solitude :

« Celui qui fait le mal [...] devrait recevoir de tous un “refus de concours”, qui serait une sorte de punition négative : il se trouverait moralement isolé, tandis que l'autre serait en communion avec l'univers. »¹⁴⁸⁸

La philosophie de Fouillée requiert un premier correctif, aux yeux de notre auteur : il faut supposer une convergence des volontés composant la nature – ce qui ne va pas de soi. Qui sait si la société des loups ne dirige pas sa volonté vers un but foncièrement différent de la société des hommes – si bien que « la bonté d'un homme n'aurait rationnellement rien de respectable pour celle d'un loup, ni celle d'un loup pour l'homme »¹⁴⁸⁹ ? Aussi convient-il de compléter la théorie de Fouillée par une hypothèse métaphysique originale, « bien séduisante et bien hasardeuse », et dont Guyau est l'auteur : tous les êtres auraient une aspiration intérieure analogue.

¹⁴⁸⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 202.

¹⁴⁸⁶ « Cette hypothèse, nous en convenons, est la seule et dernière ressource pour justifier métaphysiquement le sentiment empirique d'indignation que produit en nous le mal sensible, lorsqu'il accompagne la bonne volonté », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 207.

¹⁴⁸⁷ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 206.

¹⁴⁸⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pages 207-208.

¹⁴⁸⁹ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 207.

Ainsi proposée, cette théorie métaphysique devient « admissible ». Néanmoins, Guyau la soumet, là encore, à une ultime salve de critiques – qui ne l’invalident pas, mais lui imposent des réajustements théoriques.

En premier lieu, ce néo-kantisme abandonne l’idée d’une sanction liée à la loi formelle ; or, s’il n’y a plus de législation à strictement parler, qui entraînerait *ipso facto* une sanction en cas de transgression, on peut considérer qu’il n’y a pas non plus de vraie sanction¹⁴⁹⁰. L’amour universel, fraternel, nous emportant au-delà de la justice distributive,¹⁴⁹¹ au-delà même de la raison pure¹⁴⁹², la thèse de Fouillée rencontre, relativement à la sanction, une antinomie :

- ou bien on aime quelqu’un sur l’assise d’une élection ; mais alors, il n’y a pas de sanction ;

- ou bien on aime d’une manière universelle tous les êtres ; et alors, il n’y a pas non plus de sanction.

Si bien que, même dans ce cadre métaphysique de l’*amabilité*, la sanction demeure, d’après Guyau, incompatible avec la moralité.

Conclusion : l’inefficacité de la contrainte ; nécessité de l’éducation.

Pourquoi Guyau critique-t-il de manière si radicale la sanction ? Parce qu’elle ne peut que contraindre ; or, contraindre, comme l’écrit notre auteur « est et restera toujours inefficace »¹⁴⁹³ car « toute force est nécessairement impuissante, tyrannique, à double fin et à double effet ». Devenant despotique pour accroître son effet, la force contraignante, paraissant injuste, mobilise donc mécaniquement des forces réactives contre elles¹⁴⁹⁴. Toute tentative pour augmenter son efficacité se solde donc par un échec. C’est que la vraie force, celle qui a un effet durable, ne peut jamais provenir que de la volonté et de la pensée.

¹⁴⁹⁰ « [...] en un mot, ce n’est plus un régime de législation, conséquemment de vraie sanction », *Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction*, page 208.

¹⁴⁹¹ « Ce n’est même plus de la justice distributive au sens propre, car l’idée d’une distribution exacte, même *morale*, n’est plus celle de la fraternité », *Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction*, page 208.

¹⁴⁹² « Ainsi, dans cette sphère, les rapports purement *rationnels*, les harmonies purement intellectuelles, à plus forte raison les rapports légaux semblent s’évanouir ; par cela même s’évanouit le rapport vraiment rationnel, *logique* et même *quantitatif* », *Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction*, page 208.

¹⁴⁹³ *La morale anglaise contemporaine*, page 285.

¹⁴⁹⁴ « Toute tentative pour rendre [cette contrainte] plus efficace la rendra despotique [et] ceux qui en sont les objets, se déroberont sans cesse à la main qui voudra s’en servir et se retourneront contre elle. », *La morale anglaise contemporaine*, page 285.

« La vraie force, qui ne contraint pas, mais persuade, et qui devient plus puissante au-dedans de l'homme à mesure que l'homme devient plus libre au dehors, qui exclut et repousse ainsi toute tyrannie, qui ne sert jamais à deux fins, mais se confond avec la fin même à atteindre, c'est la pensée et la volonté. »¹⁴⁹⁵

Aussi comprend-on que l'échec de la sanction doit conduire à repenser le principe de régulation du comportement, qui doit se trouver non plus à l'extérieur des êtres, dans leurs motivations sensibles, mais au-dedans, afin d'assurer un progrès qui ne disparaisse pas avec les motifs extérieurs :

« Le progrès définitif ne peut jamais venir que du dedans des êtres. Les seuls moyens que nous puissions employer sont tout indirects (l'éducation, par exemple). »¹⁴⁹⁶

C'est donc à l'éducation de prendre en charge le constat de l'immoralité et de l'inefficacité de la sanction.

Cela ne signifie pas, de manière très paradoxale au premier abord, que Guyau souhaite proscrire toute utilisation de la sanction au point de vue éducatif. Notre auteur écrit ainsi que le châtiment corporel « peut entrer comme élément constitutif dans le sentiment d'autorité morale »¹⁴⁹⁷ – mais à la condition, première restriction, qu'il n'ait pas trop d'importance et n'empiète pas sur les autres formes d'autorité (en premier lieu l'amour), auquel cas il engendre ou obéissance craintive et mécanique (donc dénuée de moralité) ou esprit de rébellion. La seconde condition consiste à ne jamais sanctionner corporellement un enfant sous l'impulsion de la passion, laquelle suggère à l'enfant la légitimité de la colère. La violence est donc proscrite.

Mais alors pourquoi recourir à la sanction ? Pour justifier le châtiment, Guyau ne se place pas du point de vue moral de la générosité, mais seulement du point de vue *social* de *l'utilité* : les sanctions justes constituent une « première expérience de la sanction sociale », c'est-à-dire qu'ils habituent l'enfant à assumer la responsabilité de ses actes. La justification n'est pas pénale, puisque d'après notre auteur, « toute justice proprement *pénale* est injuste »¹⁴⁹⁸ ; mais distributive, dont le caractère, nous le savons, est « exclusivement social ». Autrement dit, la sanction n'a, à proprement parler, pas d'effet moral, mais accoutume

¹⁴⁹⁵ *La morale anglaise contemporaine*, 285.

¹⁴⁹⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 180.

¹⁴⁹⁷ *Éducation et hérédité*, page 25.

¹⁴⁹⁸ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 161.

l'enfant à assumer les conséquences sociales de son comportement, et à comprendre que la société, à des fins de protection, pourra recourir au châtement.

3.3 L'éducation ou la production de l'avenir.

Si les systèmes du passé, bien exposés et critiqués, permettent de produire une doctrine morale synthétique, c'est-à-dire satisfaisant à l'exigence méthodologique de naturalisme et capable de produire une obligation morale, cette doctrine se trouve limitée.

En effet, il ne suffit pas de *penser* ou simplement *d'encourager* l'obligation morale, dans sa généralité indépassable que le cadre de l'anomie définit, il faut encore la *produire*, en élaborer les conditions de possibilité pratiques. Comme le dit avec justesse Philippe Saltel : « *moraliser* n'est pas seulement "favoriser" mais aussi "organiser" »¹⁴⁹⁹, c'est-à-dire éduquer, et non seulement enjoindre. C'est ici que les spéculations de notre auteur, qui étaient tournée vers le passé pour comprendre et dépasser les oppositions traditionnelles, se portent désormais vers l'avenir. Une authentique doctrine morale ne peut se satisfaire de résoudre théoriquement le problème de l'obligation ; elle doit encore la coordonner, et pour ce faire affronter les conditions de son avènement et de son évolution. C'est ici que la philosophie morale de Guyau connaît un tournant décisif, quoiqu'il s'inscrive très logiquement dans son programme philosophique. L'intérêt de notre auteur pour les doctrines morales du passé n'est pas un intérêt purement spéculatif : l'histoire de la morale n'a pas de valeur intrinsèque, mais seulement en tant qu'elle permet de moraliser (c'est-à-dire d'intensifier la vie, d'épanouir l'égoïsme primitif en altruisme) l'humanité présente et à venir. Autrement dit, une réflexion morale doit déboucher sur une pensée de *l'éducation*. Prendre acte par la seule raison de ce qui intensifie la vie n'est pas suffisant ; ce serait là une mutilation de la pensée qui ne se traduirait pas par des actes, qui ne s'élargirait pas par un passage au réel ; il faut donc s'assurer des conditions de réalisation de l'intensification de la vie. La moralité de l'avenir doit être prise en charge par l'éducation.

L'avenir est libre : aucun dogme métaphysique ne saurait obliger (la *métaphysique* est hypothétique) ni aucune morale scientifique prescrire à chacun sa tâche *en particulier*. Par conséquent, l'avenir est ouvert aux possibles. C'est ce qu'écrit Guyau dans la dernière page de *l'Esquisse* :

« Nous sommes comme sur le Léviathan dont une vague aurait arraché le gouvernail et un coup de vent brisé le mât. Il était perdu dans l'océan, de même que notre terre dans l'espace. Il alla ainsi au hasard, poussé par la tempête, comme une grande épave portant des hommes ; il arriva pourtant. Peut-être notre terre, peut-être l'humanité arriveront-elles aussi à un but ignoré qu'elles se seront créé à

¹⁴⁹⁹ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 325.

elles-mêmes ; le gouvernail est brisé depuis longtemps ou plutôt il n'y en a jamais eu, il est à faire : c'est une grande tâche et c'est notre tâche. »¹⁵⁰⁰

Il ne fait pas de doute que, pour le philosophe lavallois, cette tâche de bâtir le gouvernail du bateau sur lequel l'humanité est embarquée incombe à l'éducateur.

Tel est le dernier point auquel nous nous intéresserons dans notre étude et qui polarise désormais les réflexions sur l'avenir : quelle éducation Guyau propose-t-il pour moraliser l'homme ? Quels principes pratiques doivent être observés pour intensifier la vie, puisque « nous pourrions définir la pédagogie l'art d'adapter les générations nouvelles aux conditions de la vie la plus intense et la plus féconde pour l'individu et pour l'espèce » ? Cette problématique nous permettra de mesurer l'originalité des positions de Guyau, lesquelles constituent bien souvent une critique radicale des traditions utilitaires et idéalistes, qui prenaient pour objet de leur étude des états inférieurs de l'évolution humaine. Autrement dit, l'éducation doit produire l'homme de l'avenir, c'est-à-dire un homme mûr, socialisé, ne vivant ni dans l'étroitesse de l'égoïsme ni dans l'illusion d'un idéal transcendant. La critique de l'idéalisme et de l'hédonisme n'est pas seulement *théorique* : elle porte aussi sur les comportements que ces traditions sont susceptibles de produire.

Nous ne proposerons ici que des aperçus sur les analyses de Guyau qui nous paraissent les plus originales et les plus significatives relativement à notre problématique.

Le projet d'une éducation au croisement des critiques de l'hédonisme et de l'idéalisme.

Que Guyau se soit toujours intéressé à l'éducation, cela est évident : il publie dès 1875 des manuels scolaires¹⁵⁰¹ à destination de l'apprentissage de la lecture. Étant donnés les écrits pédagogiques de sa mère, Augustine Tuillerie *alias* Gordiano Bruno, on peut considérer cette orientation de l'activité intellectuelle de Guyau d'abord comme le fruit d'un « atavisme » familial. Mais ce penchant peut aussi se déduire théoriquement des critiques (et rectifications) symétriques adressées aux théories antithétiques de la morale :

- l'utilitarisme a vu juste concernant le passé hédoniste de l'homme, qu'il étudie avec une rigueur et une justesse toutes scientifiques ; mais il commet l'erreur de projeter dans l'avenir ce qui n'a été qu'une étape, une évolution déterminée qui n'épuise pas les possibles. Il maintient l'homme dans l'enfance, non seulement en lui fermant des

¹⁵⁰⁰ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 222.

¹⁵⁰¹ *La première année de lecture courante* – Paris, Colin, 1875 ; *L'Année enfantine de lecture*, Paris, Colin, 1884 ; *L'Année préparatoire de lecture courante*, Paris, Colin, 1884 ; *La méthode Guyau. Lecture par l'écriture*, Paris, Colin, 1893.

horizons d'évolution possible, mais encore en anéantissant, par cette force dissolvante de la réflexion dont l'école anglaise a méconnu les effets, les associations qui auraient pu permettre à l'hédonisme de produire de l'obligation. La critique est donc sans appel : l'hédonisme, qui engendre selon l'expression heureuse de Philippe Saltel, une *catharsis dissolvante*¹⁵⁰², ne peut fonder une authentique obligation morale ; elle dicte le présent sans chercher à construire l'avenir ; elle est « *libératrice*, donc *limitée* quant à ses possibilités de prévision »¹⁵⁰³.

- le kantisme, et derrière lui tout l'idéalisme, est pertinent concernant ce que l'homme peut être. Mais cette proposition métaphysique, l'idéalisme la coupe de l'homme tel qu'il existe actuellement – c'est-à-dire de l'homme sensible. Kant cherche bien à élever l'homme, à le rendre adulte, mais il ne peut se donner les moyens de ses ambitions, du fait même de l'opposition métaphysique entre nature et liberté. Ici encore, la critique est cinglante : l'idéalisme ne peut produire d'obligation, précisément parce qu'il ne part pas de l'homme comme produit de l'évolution.

C'est donc à la théorie de Guyau que doit revenir le mérite du croisement synthétique, fondée sur la conviction que la morale doit être fondée scientifiquement (sur les phénomènes de conscience et d'utilité), sans pour autant que la morale ne se réduise à ce que la science du passé nous apprend concernant ce que *peut* être l'homme. Autrement dit, si l'idéalisme ne part pas de l'homme tel qu'il est, l'utilitarisme ne fait (et ne peut rien faire d'autre) qu'y conduire.

Le projet et les principes d'une éducation sont dès lors tout trouvés : il faut partir de l'homme tel qu'il est, être sensible, produit d'une évolution passée ; mais aussi et surtout être de *possibles*, d'obligations à créer. Comprendre le passé, voilà qui est nécessaire pour connaître l'homme tel qu'il est aujourd'hui ; mais l'homme d'aujourd'hui ne suffit pas, il n'est qu'une étape dans une évolution qui le dépasse, il n'est qu'une évolution possible parmi d'autres à produire ; voilà pourquoi il faut dépasser l'évolutionnisme utilitaire, au nom d'un évolutionnisme de l'avenir, d'un évolutionnisme qui cherche à transcender la condition humaine. La synthèse de Guyau, pour oxymorique qu'elle semble être, ne nous paraît pas être autre chose qu'un évolutionnisme idéaliste.

Une nouvelle conception de l'homme.

On comprend que cette synthèse ne peut reposer que sur une *conception de l'homme* qui est profondément renouvelée. Dans la conception dualiste des facultés chez Kant (où

¹⁵⁰² *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 48.

¹⁵⁰³ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 48.

nature et liberté ne peuvent jamais tout à fait être conciliées) ou dans le monisme de l'expérience sensible (où l'idée ne peut jamais contredire longtemps la sensibilité), tout part ou des sens ou de la raison ; dans les deux, ces facultés semblent ne pas pouvoir communiquer, et s'exclure mutuellement. L'idéaliste est condamné à lutter contre la sensibilité alors que le sensualiste est exilé de tout idéal, il ne pourra jamais s'élever à une seule idée obligeante.

Toute autre est la conception de Guyau. Il établit au contraire une continuité des facultés humaines (sensibilité – volonté – intelligence), en reconnaissant une place décisive à l'inconscient, comme l'a fort bien montré P. Saltel¹⁵⁰⁴ : « l'invention (post)moderne par excellence, celle qui bouleverse les tâches de l'intelligence et de la volonté, c'est *l'inconscient* ». Ce faisant, Guyau a tout à fait conscience de son originalité :

« La vie elle-même se dédouble pour ainsi dire chez l'homme en vie inconsciente et vie consciente. La plupart des moralistes ne voient guère que le domaine de la conscience ; c'est cependant l'inconscient ou le subconscient qui est le vrai fond de l'activité. »¹⁵⁰⁵

De même, la conscience n'est pas prise comme le centre de gravité du sujet moral, au contraire : Guyau diagnostique comme une illusion propre à la conscience le fait qu'elle se considère comme le centre de toute décision¹⁵⁰⁶, alors que rien n'autorise à penser que la conscience puisse être indépendante de l'inconscient¹⁵⁰⁷.

On le voit, c'est à un renversement important auquel nous invite Guyau, et qui est d'autant plus intéressant qu'il s'opère dans l'ordre moral – ordre où les résistances à l'hypothèse de l'inconscient sont ordinairement les plus importantes. On connaît la célèbre critique « d'ordre moral » adressée par Alain à l'idée d'inconscient, laquelle reconduirait l'impuissance et la peur infantiles contre la liberté de l'homme adulte, et son pouvoir de recommencement – l'inconscient, fantôme qui n'existe qu'à mesure qu'on y croit, croyance et terreur autoréalisatrices, ne doit pas donc pas être *cru* au point de vue moral¹⁵⁰⁸. Critique à laquelle Guyau pourrait répondre qu'elle repose sur une conception illusoire du psychisme humain et de son identité – que la psychologie moderne a révisé, et dont il faut alors renouveler la compréhension. Il n'y a pas à choisir entre la liberté et l'inconscient qui

¹⁵⁰⁴ Philippe Saltel, *D'une morale plaçant l'inconscient au principe*, page 81.

¹⁵⁰⁵ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 215.

¹⁵⁰⁶ « La conscience embrasse une portion assez restreinte de la vie et de l'action [...] La conscience n'est donc qu'un point lumineux dans la grande sphère obscure de la vie ; c'est une petite lentille groupant en faisceaux quelques rayons de soleil et s'imaginant trop que son foyer est le foyer même d'où partent les rayons. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 78.

¹⁵⁰⁷ « Supposer ainsi démontrée l'indépendance du conscient par rapport à l'inconscient, c'était commencer par un postulat que rien n'autorise. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 83.

¹⁵⁰⁸ Alain, *Éléments de Philosophie*.

déresponsabilise : il faut dénoncer cette liberté illusoire qui serait au fondement de la responsabilité et proposer une éducation qui intègre une discipline de l'inconscient. En pensant une éducation qui intègre cette dimension inconsciente et irréductible dans le comportement humain, Guyau nous semble engagé dans une pensée étonnamment moderne et féconde, celle qui dépasse la fiction rationaliste d'un sujet autonome défini (ou définissable) essentiellement par sa conscience.

Plus généralement, c'est la conception générale de l'individu qui est renversée : considéré jusqu'à présent à l'image de l'atome, « isolé, enfermé dans son mécanisme solitaire »¹⁵⁰⁹, indépendant ou libre, simple, il faut désormais concevoir l'individu comme une société, comme un phénomène complexe, pétri d'influences et pourtant irréductible à ces influences (tout déterminisme ne conduit-il pas à nier l'originalité individuelle ?).

Nous aurons à revenir sur les enjeux personnologiques du questionnement de Guyau, en rapport avec sa problématique éducative. Nous pouvons néanmoins remarquer que c'est sur l'assise d'une compréhension largement renouvelée de ce qu'est un être humain que Guyau élabore ses propos sur l'éducation.

Nous diviserons cette étude en deux temps. Dans un premier moment, nous situerons la position originale de Guyau sur l'éducation par rapport à ces deux traditions morales dont nous avons vu qu'elles constituaient le matériau que notre auteur croise et synthétise d'une manière inédite. Dans un second temps, nous analyserons plus en détail l'un de ses concepts pédagogiques les plus novateurs et, à notre avis, les plus féconds : le concept de *suggestion*, avec lequel Guyau explore de nouveaux horizons pédagogiques.

3.3.1 La critique des éducations passées et présentes.

3.3.1.1 Le rapport à l'éducation antique.

Si, dans l'ordre de sa théorisation morale, Guyau propose des références régulières aux philosophes antiques, force est de reconnaître qu'en matière éducative, notre auteur ne semble pas reconnaître de pertinence particulière à Épicure ou à Épictète. Le débat que Guyau engage explicitement au point de vue de la pédagogie ne semble concerner que ses contemporains (Spencer, Ribot), comme si la production de l'avenir pouvait se passer d'une référence aux pensées du passé sur ce point.

¹⁵⁰⁹ *L'art au point de vue sociologique*, Préface, XLIV.

Certes, nous avons déjà vu une partie des raisons qui font que Guyau abandonne progressivement la référence à l'Antiquité : le développement des traditions épicuriennes et stoïciennes par la modernité, qui raffine et consolide les arguments d'antan, tend à rendre les philosophies grecques et latines, sinon obsolètes du moins non-pertinentes eu égard aux progrès de la science morale. Si controversé il doit y avoir, autant, du point de vue de Guyau, l'engager avec les avatars modernes de ces traditions. D'autre part, les avancées des sciences, notamment de la psychopathologie, renouvellent à ce point la conception de l'être humain qu'on voit mal Guyau, qui essaye de prendre la mesure de ces découvertes et de leurs conséquences en matière morale et éducative, être tenté de se tourner vers le passé pour en saisir les implications : il y a là, en matière éducative, des connaissances inédites, nouvelles, dont il n'y a pas d'équivalent dans le passé, et qui renouvellent considérablement les schémas classiques que Guyau tente justement de dépasser. Les philosophies antiques, sans être dépassées, sont moins décisives que les récents progrès de l'École de Nancy par exemple.

Sans doute trouve-t-on chez Guyau des réminiscences de pensées antiques concernant l'éducation – aussi, à l'occasion, nous nous permettrons de les révéler. Mais, à notre connaissance, il n'y a pas de théorie systématique (ou projetant de le devenir) concernant le rapport de sa pédagogie à l'éducation antique.

3.3.1.2 Critique de l'école utilitaire.

Concernant l'éducation, Guyau se confronte nettement plus à la pensée utilitaire qu'à la pensée idéaliste – sans doute en raison du pragmatisme revendiqué par la pensée utilitaire¹⁵¹⁰. Il y consacre notamment un développement important dans *La morale anglaise contemporaine*, où sa critique de l'associationnisme va le conduire à présenter par contraste le but qu'il assigne à l'éducation.

L'éducation, ultime ressource de l'utilitarisme.

C'est chez Mill que Guyau va trouver le principe d'une éducation utilitaire, et dont il va critiquer et la méthode et les conséquences. La problématique utilitaire de la morale consiste, rappelons-le, à harmoniser les intérêts individuels égoïstes de manière à ce qu'ils ne s'opposent plus, mais coïncident. Or, si Bentham avait tenté de les unir par l'extérieur (par

¹⁵¹⁰ C'est en ce sens que Guyau fait dire à Mill et ses partisans : « La science sociale n'est pas seulement une science qui constate et observe, elle n'est pas seulement une économie politique ; c'est une science qui construit et crée, c'est une législation et une politique ; sa plus belle fonction n'est pas de découvrir les lois qui règlent le monde économique, ces lois découvertes, de s'en servir pour refaire ce monde, de répandre partout la richesse et le bonheur [...] », *La morale anglaise contemporaine*, pages 305-306.

l'économie politique, puis par la contrainte, enfin par la sympathie), Guyau n'a de cesse de pointer les lacunes d'une telle conception¹⁵¹¹. Pour sauver l'utilitarisme, il faut que l'harmonie des intérêts, niée objectivement, soit rendue nécessaire du point de vue de la subjectivité : l'association des idées, produite par habitude, prend le relais du mécanisme des faits, lequel est impuissant à obliger l'homme. « L'intelligence lui sert [à Mill] ainsi de moyen terme pour réduire la moralité à la sensation »¹⁵¹². Mais si l'intelligence dévoile cette association, elle la détruit puisqu'elle en montre l'absence de fondement : « toute nécessité qui est à la fois purement subjective et entièrement consciente, s'annule »¹⁵¹³ ; et annihile par conséquent l'effet pratique. La théorie dissout les associations qu'elle révèle – on retrouve ici la critique traditionnelle de Guyau contre les utilitaristes, lesquels n'ont pas aperçu que leur théorie n'est pas sans effet sur ce qu'ils analysent, et que la conscience est une puissance qui peut défaire des synthèses acquises par habitude ou hérédité. En dévoilant l'illusion, Mill l'empêche de faire effet : « il ne peut poser sa morale dans la théorie qu'à la condition de la détruire dans la pratique »¹⁵¹⁴. Que cette association soit liée à un plaisir ou déplaisir sensible ne change rien : c'est toujours sur un fond d'illusion qu'opère la connexion, fond d'illusion que la théorie vient découvrir, et donc nier. La conclusion à laquelle aboutit Guyau est ainsi sans appel : ni les faits (par l'harmonie actuelle et naturelle des intérêts), ni les idées (par l'association naturelle des idées) ne parviennent à engendrer une obligation qui survivra à la théorie sensualiste qui l'énonce. On pourrait être tenté alors de changer la réalité sociale en organisant à nouveau frais la société – mais cette organisation sociale même demeure « impuissante à opérer cette identification effective »¹⁵¹⁵ entre l'intérêt individuel et l'intérêt général.

C'est ici que l'éducation prend une importance décisive pour la pensée utilitaire : elle doit créer une association artificielle des intérêts de manière à produire une obligation. L'éducation, « dernière ressource » voire « salut de l'utilitarisme »¹⁵¹⁶, consiste à organiser l'individu, à modeler son caractère, afin d'insuffler un sentiment « au fond même de l'âme » qui conduise le naturel égoïsme au désintéressement.

¹⁵¹¹ « Nous avons fait appel à l'économie politique : mais les intérêts économiques s'excluent et se contredisent ; nous avons fait appel à la justice humaine et à la force publique : la justice est boiteuse, et la force impuissante ; nous avons invoqué la sympathie qui est faillible, elle s'adresse au coupable comme à l'innocent, on la tourne du côté qu'on veut ; c'est un de ces biens à double fin, ambigus et équivoques, dont parlaient Socrate et Platon ; et puis, après tout, qu'importe à la plupart des hommes d'être un objet de *sympathie* ? Qu'est-ce que la sympathie, cette affection vague, indéterminée, indécise, qui n'est ni purement morale ni grossièrement matérielle, qui peut subsister avec le crime et faire défaut à la vertu ? Les égoïsmes, qu'on les raffine ou qu'on les déguise ne peuvent réellement s'unir tant qu'on demeure dans la sphère sensible. », *La morale anglaise contemporaine*, page 291.

¹⁵¹² *La morale anglaise contemporaine*, page 294.

¹⁵¹³ *La morale anglaise contemporaine*, page 295.

¹⁵¹⁴ *La morale anglaise contemporaine*, page 297.

¹⁵¹⁵ *La morale anglaise contemporaine*, page 316.

¹⁵¹⁶ *La morale anglaise contemporaine*, page 315.

Or, pour les utilitaires, l'éducation « peut tout et [sert] à tout ce qu'on veut » ; elle n'est pas juste ce qui se surajoute à la nature, elle se substitue à la nature même. En d'autres termes, l'éducation telle que la conçoit Mill présuppose la *passivité* du sujet qui reçoit cette éducation¹⁵¹⁷. Mais comme l'intelligence conduit davantage à l'indépendance que la sensibilité, c'est sur la sensibilité que l'éducateur utilitaire va devoir jouer en priorité.

Critiques du principe et de la conséquence de l'éducation utilitaire.

C'est précisément ce point que Guyau va contester – en premier lieu en rappelant l'étymologie du terme éducation qui contredit cette prétention à l'omnipotence pédagogique :

« L'éducation, suivant l'étymologie même du mot, c'est l'art qui tire du fond de l'être tout ce qu'il renferme pour l'amener à la lumière et à la vie, qui en développe simultanément toutes les puissances, qui aide son élan vers sa fin, et en mot l'élève. »¹⁵¹⁸

Bref, éduquer, c'est ennoblir l'être dont on s'occupe ; c'est le prendre comme une fin.

Or, c'est « ce noble rôle de l'éducation [qui] a trop échappé aux utilitaires »¹⁵¹⁹ : leur conception de l'éducation consiste à instrumentaliser l'individu au service de la société, à *l'asservir* à l'utilité générale – à en faire un simple moyen. Loin de souhaiter développer les facultés de l'individu pour elles-mêmes, l'éducation utilitaire ne fait que les employer, au détriment de l'individu s'il le faut. La condamnation par Guyau de l'éducation utilitaire porte donc en premier lieu sur l'objectif d'une telle éducation qui n'est plus d'accroître les potentialités, mais, au besoin, de les entraver – ainsi, l'intelligence, qui refuse d'obéir aveuglément, peut-elle être dans cette optique délaissée au profit d'un simple dressage de la sensibilité. Éduquer peut paradoxalement aboutir à un abêtissement : « *Élever*, de cette manière, en dernière analyse, ne serait-ce pas abaisser ? »¹⁵²⁰

Guyau, dans l'exposition de la doctrine, ne devrait logiquement pas la critiquer. Mais il ne peut s'empêcher de mépriser ce qu'il considère être une dégénérescence de l'éducation ; et si notre auteur ne condamne pas directement cette finalité de l'éducation et son principal relais, l'abêtissement, il le fait par un auteur interposé, Pascal, qu'il cite¹⁵²¹ et approuve :

¹⁵¹⁷ « Celui qu'on instruit est une sorte de patient, dont l'inertie laisse plein et entier pouvoir à l'instituteur ; il n'a que ce qu'il reçoit, et on ne lui donne que ce qu'on veut bien lui donner ; on le façonne, sans qu'il puisse se changer lui-même ; on le lance dans n'importe quelle direction, sans qu'il puisse s'imprimer à lui-même un mouvement par sa seule et libre volonté », *La morale anglaise contemporaine*, page 317.

¹⁵¹⁸ *La morale anglaise contemporaine*, page 317.

¹⁵¹⁹ *La morale anglaise contemporaine*, page 317.

¹⁵²⁰ *La morale anglaise contemporaine*, page 318.

¹⁵²¹ « Pascal prend ce moyen de conversion pour ce qu'il est : il ne se fait point d'illusion ; s'il en prise l'utilité, il en méprise la bassesse, et, s'il en conseille l'emploi, c'est une occasion pour lui de confondre avec plus d'ironie la raison humaine, qu'il croit contrainte à employer un tel moyen », *La morale anglaise contemporaine*, pages 318-319.

« Abêtir, dans le sens large où Pascal prenait ce mot, c'est-à-dire réduire l'être humain au rôle d'instrument passif, "plier la machine" sans s'occuper de la pensée, faire dominer les instincts sur la conscience et la volonté, en un mot réintégrer la bête dans l'homme : tel est bien, au fond, le secret de l'éducation trop exclusivement et trop grossièrement utilitaire. »¹⁵²²

Outre cette critique à peine voilée que Guyau adresse à Mill (qui propose en d'autres termes de sacrifier l'intelligence individuelle pour façonner le bonheur collectif), notre auteur reproche radicalement à cette éducation d'être purement fonctionnelle, moralement indifférente. Pire encore : en créant une disposition intérieure au despotisme, elle prépare à la tyrannie politique¹⁵²³ : une telle éducation en serait « à la fois la cause la plus irrésistible et l'instrument le plus sûr »¹⁵²⁴. La critique de Guyau pointe donc un véritable danger quant aux conséquences de cette doctrine, qui est celui d'asservir les esprits et de les préparer par une servitude intérieure à une servitude extérieure ; danger qui est au fond une véritable contradiction du système utilitaire, puisque luttant sincèrement contre le despotisme, il tend à le préparer par l'extinction de la personnalité.

« On peut dire aussi que Stuart Mill, cet ami si sincère de la liberté civile et de l'individualisme, travaille pourtant à faire disparaître la liberté et à effacer l'individualité. »¹⁵²⁵

Le refus de l'antagonisme de l'individuel et du social ; le but de l'éducation.

Guyau condamne donc fermement l'éducation telle que la pensent les sensualistes et les utilitaires – et plus précisément Helvétius et Mill. En négatif, on devine les principes de l'éducation telle que notre auteur va les défendre ; ces principes marquent l'importance de prendre *l'individu* comme une fin et de déployer toutes ses facultés pour elles-mêmes, et notamment la raison. « La vraie éducation est désintéressée : elle élève l'enfant pour lui-même » : telle est la thèse que soutient Guyau dès le début de la préface d'*Éducation et hérédité*, en réaction à l'attitude de certains parents qui élèvent leur enfant pour leur propre intérêt et non pour celui de l'enfant, versant ainsi dans une « éducation égoïste ». Cette thèse peut paraître convenue, mais ne laisse pas d'être pertinente, surtout à notre époque où l'éducation scolaire tend de plus en plus à une fonction utilitaire, où le but devient moins la culture et le développement des facultés que la préparation instrumentale à la vie active (en

¹⁵²² *La morale anglaise contemporaine*, page 319.

¹⁵²³ « S'appuyant dans l'âme sur la fatalité des penchants et de l'instinct au lieu de s'appuyer sur la raison, on peut dire qu'elle inaugure et assoit une sorte de despotisme intérieur ; de ce despotisme intérieur sortira tout naturellement un despotisme extérieur », *La morale anglaise contemporaine*, page 319.

¹⁵²⁴ *La morale anglaise contemporaine*, page 320.

¹⁵²⁵ *La morale anglaise contemporaine*, page 321.

témoigne la focalisation inquiétante sur la question des « débouchés », qui trahit une incompréhension de tout ce qui n'est pas directement et immédiatement utilitaire). En un sens, Guyau dénonce toute instrumentalisation de l'éducation qui aurait d'autre objet que l'intérêt de l'enfant, que cet intérêt soit la société ou la famille ; en matière d'éducation à proprement parler, l'utilitaire est contre-productif, puisque soumettant l'être à éduquer à des exigences qui lui sont extérieures.

Pourtant si notre auteur écrit que « la vraie éducation [...] élève l'enfant pour lui-même », Guyau précise qu'« elle l'élève aussi et surtout pour la patrie, pour l'humanité entière ». N'est-ce pas réintroduire subrepticement ce qui avait été condamné dans l'éducation utilitaire – à savoir l'éducation de l'enfant pour autre chose que pour lui-même ? Non pas, car nous pensons que cette finalité, logiquement première (d'où le « surtout ») doit être pensée comme chronologiquement seconde : ce n'est qu'après avoir épanoui les facultés de l'individu pour lui-même que l'éducation pourra servir, ultimement, la patrie et l'humanité. Le but n'est pas en effet de produire un égoïste, mais un être sociable ; et cet objectif ne pourra être atteint qu'en développant l'individu dans toutes les dimensions de son être. Autrement dit, contrairement à la pensée utilitariste qui pouvait accepter de sacrifier l'individu au nom de l'intérêt général, l'éducation guyalcienne ne peut jamais faire l'économie de l'individu, faisant ainsi le pari que la vie qui se développe (puisque tel est le but de l'éducation) peut et doit devenir sociable, au nom d'une harmonie que Guyau prétend avoir montré : *l'éducation aura des conséquences sociables parce qu'elle aura moralisé l'individu*, et non pas parce qu'elle l'aura simplement socialisé. En d'autres termes, l'antagonisme de l'individuel et du social est superficiel, et peut être résolu en se recentrant sur l'individu¹⁵²⁶.

C'est le refus de cet antagonisme qui permet ainsi de comprendre le triple but que Guyau assigne à l'éducation :

« L'éducation doit donc avoir un triple but : 1° développer harmonieusement chez l'individu humain toutes les capacités propres à l'espèce humaine et utiles à l'espèce, selon leur importance relative ; 2° développer plus particulièrement chez l'individu les capacités qui semblent lui être spéciales, dans la mesure où elles ne peuvent nuire à l'équilibre général de l'organisme ; 3° arrêter et enrayé les instincts et tendances susceptibles de troubler cet équilibre. »

¹⁵²⁶ « On s'est demandé si l'éducation a un but individuel ou un but social ; elle a ces deux buts à la fois : elle est précisément la recherche des moyen de mettre d'accord la vie individuelle la plus intense avec la vie sociale la plus extensive. D'ailleurs il existe une profonde harmonie, selon nous, sous les antinomies de l'existence individuelle et de l'existence collective : ce qui est vraiment conforme au summum de la vie individuelle (physique et morale), est par cela même utile à l'espèce entière. », *Éducation et hérédité*, Préface, IX.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre la thèse guyalcienne selon laquelle l'éducation est la discipline qui a pour charge d'assurer l'avenir de la moralité de la « race ». Le développement des facultés ne doit pas se faire *in abstracto*, mais prendre en compte les particularités idiosyncrasiques dans le développement des facultés, tant pour les favoriser (à condition qu'un certain équilibre soit maintenu ; en d'autres termes, qu'il n'y ait pas hypertrophie d'une aptitude qui gêne voire empêche le développement des autres dispositions) que pour les combattre (dans le cas de traits héréditaires persistants et dommageables à l'épanouissement de la vie). C'est ce que Guyau problématise en introduisant le concept *d'hérédité*, qui renvoie aux dispositions présentes de l'individu, lesquelles peuvent être des « supériorités » ou des « causes de destruction » pour l'espèce, et que l'éducation doit favoriser dans le premier cas, et combattre dans le second cas. C'est donc reconnaître que ces supériorités et infériorités raciales sont fondamentalement relatives, et que si elles possèdent une influence, elles ne sont en aucun cas déterminantes.

Une mise au point s'impose, au moins par mesure de précaution, concernant le terme « race », fréquemment utilisé par notre auteur, dont on sait aujourd'hui qu'il est bien équivoque et, comme tel, suspect. Ainsi Guyau définit-il l'orientation de l'éducation « vers le maintien et le progrès de la race »¹⁵²⁷. Comme nous l'avons déjà précisé, le terme « race » ne doit pas être entendu en un sens biologique (puisque'il n'y a pas de race pure), mais au point de vue d'une entité collective soumise dans le temps à un même système éducatif et développant ainsi des facultés spécifiques. On ne trouve pas de projet chez Guyau visant à la domination explicite d'une race (la race française) sur une autre – on trouve au contraire une tendance à cette universalité qui dépasse les frontières, comme en atteste cette phrase déjà citée où la tâche de l'éducation est décrite par un mouvement d'élargissement concentrique, qui va de l'individu à la nation, puis de la nation à l'espèce :

« La vraie éducation est désintéressée : elle élève l'enfant pour lui-même, elle l'élève aussi et surtout pour la patrie, pour l'humanité entière. »

Le terme de « race » sert ainsi à décrire la marge de manœuvre dont dispose une éducation publique dans l'entretien ou la création de facultés pour une population, c'est-à-dire pour tous les individus, dans une visée universaliste. Le caractère public de l'éducation est essentiel dans la mesure où une éducation *privée* encourrait le risque d'introduire l'idée du

¹⁵²⁷ *Éducation et hérédité*, Préface, X.

« rendement » dans l'éducation¹⁵²⁸ ; c'est pourquoi Guyau critique la conception trop traditionnelle de la pédagogie comme éducation d'un individu isolé¹⁵²⁹.

Il est vrai que Guyau n'hésite pas à parler de la race anglaise, par exemple ; mais cela désigne chez lui une certaine configuration d'aptitudes héréditaires maintenues et développées par un régime éducatif. Autrement dit, l'hérédité ne prédomine jamais chez notre auteur ; et s'il y a de l'inné, il n'a jamais de valeur intrinsèque indépendamment de l'éducation qui donne consistance à ce qui demeurerait sans cela simple virtualité. Ce rapport dialectique entre hérédité et éducation contredit donc l'axiome fondamental de tout racisme authentique, à savoir qu'il existe des races en soi, et une hiérarchie des races.

L'antinomie éducation / hérédité et sa problématisation.

Le rapport que Guyau établit entre l'éducation et l'hérédité n'est donc pas simple, dans la mesure où Guyau refuse tout réductionnisme. *L'éducation* n'a pas un pouvoir absolu, contrairement à ce que croyait Helvétius par exemple, pour qui la différence entre les hommes peut être pensée par la différence d'instruction ; *l'hérédité* non plus ne saurait déterminer le comportement d'un individu, comme le croit naïvement Spencer, pour qui l'évolution nécessaire de l'homme le conduit vers l'automatisme moral sous l'effet de l'hérédité. Dans le premier cas, l'hérédité n'est rien et l'éducation est tout ; dans le second cas, l'hérédité décide du destin de l'existence individuelle, et l'éducation est impuissante.

Ce sont là deux exagérations aux yeux de notre auteur, qui s'autorise même à y voir une « antinomie »¹⁵³⁰. La problématique guyalcienne est donc toute tracée :

« [...] faire la part exacte des deux termes en présence, qui ne sont autres que l'habitude héréditaire ou ancestrale et l'habitude individuelle, l'une déjà incarnée dans les organes et l'autre acquise »¹⁵³¹

On notera pourtant déjà un léger déplacement, qui va conditionner la manière dont Guyau va comprendre le problème : hérédité et éducation sont réinterprétés en termes *d'habitudes*, spécifiques d'une part, individuelles d'autre part. C'est moins la reformulation beaucoup plus classique sous forme d'inné / acquis qui est importante, que la mise en

¹⁵²⁸ « [Dans l'éducation telle qu'on l'a considérée jusqu'à présent] on cherche à obtenir de cet individu le plus grand *rendement* ; mais c'est un peu comme si un cultivateur s'efforçait de faire donner à un champ la plus luxuriante récolte possible pendant l'espace d'une ou deux années sans lui restituer rien de ce qu'il lui prend : le champ serait ensuite épuisé. »

¹⁵²⁹ « À notre avis, on a trop considéré jusqu'à présent l'éducation comme l'art d'élever un individu isolé, pris à part de sa famille et de sa race. », *Éducation et hérédité*, Préface X.

¹⁵³⁰ « En somme, entre le pouvoir attribué par certains penseurs à l'éducation et par d'autres à l'hérédité, il existe une antinomie qui domine toute la science morale et même politique, car la politique est frappée d'impuissance si les effets de l'hérédité sont sans remède. », *Éducation et hérédité*, Préface XV.

¹⁵³¹ *Éducation et hérédité*, Préface, XV.

évidence d'un dénominateur commun, *l'habitude*, qui est originale et permet de comprendre comment notre auteur renouvelle la problématique éducative.

De plus, dans les lignes qui suivent, cette notion d'habitude est finalement associée au concept de « suggestion » – concept qui met fin à l'enquête guyalcienne sur l'origine psychologique de l'éducabilité. La suggestion semble constituer par conséquent l'idée maîtresse de la pédagogie de Guyau. Et tel semble bien être le cas, car, comme le précise Guyau juste après, il est fort possible que les « lois de la *suggestion* » changent les « données du problème » éducatif – si bien que, du point de vue pédagogique, « les découvertes modernes sur la suggestion semblent en effet capitales ». De fait, le premier chapitre d'*Éducation et hérédité* sera consacré à l'étude de la puissance de la suggestion, dont notre auteur fera un concept clé de sa pédagogie.

La critique de Ribot

Comme le note avec raison Philippe Saltel¹⁵³², la position de Guyau « s'élabore dans une discussion des thèses de Ribot ». Théodule Ribot est l'auteur d'un ouvrage intitulé *L'hérédité psychologique* (1873) dans lequel il défend d'une part l'idée que l'hérédité n'est pas seulement conservatrice (passive) mais aussi créatrice (active), d'autre part que l'hérédité n'est pas seulement un relais de transmission/création des caractères, mais *détermine* le comportement individuel. Autrement dit, Ribot conteste la puissance de l'éducation et se fait le partisan de l'innéité : tout au plus l'éducation peut-elle transformer les qualités morales, jamais les créer. De plus, si l'éducation peut être efficace, ce n'est jamais que sur les « natures moyennes » et médiocres, jamais sur les « idiots » ni les « génies »¹⁵³³.

Guyau conteste radicalement ce diagnostic : l'hérédité, selon notre auteur, ne *crée* pas davantage que l'éducation, mais au contraire « fixe et accumule certaines qualités, qui, souvent, ont été acquises elles-mêmes par cette éducation au sens large »¹⁵³⁴, c'est-à-dire ces influences muettes qui agissent sur l'esprit comme les perceptions latentes sur le corps. Concentrant ses analyses sur le génie, Ribot entend montrer que la part de l'éducation dans leur développement est d'importance secondaire. C'est qu'on se trompe, dit alors Guyau, sur le rôle de l'éducation qui n'est pas de produire le génie, mais simplement de développer le

¹⁵³² *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 331.

¹⁵³³ « [L'éducation] n'est jamais absolue, et n'a d'action efficace que sur les natures moyennes », Théodule Ribot cité par Guyau in *Éducation et hérédité*, page 76.

¹⁵³⁴ *Éducation et hérédité*, page 74. Guyau accepte pour son propre compte la délicate théorie de l'hérédité des caractères acquis.

talent¹⁵³⁵. Or, même dans le cas des natures supérieures, il est manifeste, remarque notre auteur, que l'éducation a une grande importance : « plus on est naturellement intelligent, plus on est capable d'apprendre et de devenir *savant* par éducation » si bien que « le génie réalise à la fois le *maximum* d'hérédité féconde et d'éducabilité féconde »¹⁵³⁶. Le génie effectif est le fruit d'une rencontre entre un terrain propice et une éducation adéquate qui cultive ces potentialités.

De plus, l'éducation est capitale dans la sphère de la moralité – dont Ribot parle au demeurant fort peu. L'argument de Guyau pour le montrer est d'obédience aristotélicienne : « il est difficile de prétendre qu'on naisse vertueux par hérédité »¹⁵³⁷ ; Aristote en effet écrivait que « ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir »¹⁵³⁸. Tout au plus possède-t-on des traits de caractères qui disposent à la moralité (bonté, douceur, générosité naturelles) sans y prédisposer. La raison invoquée par Guyau est la suivante : pour devenir moraux, il faut que les penchants soient dirigés par l'intelligence, « dans le sens des activités supérieures et psychiques ». Or, ce sens est précisément impulsé par l'éducation.

Comme le remarque Philippe Saltel¹⁵³⁹, les thèses de Guyau qui accordent une importance morale à l'éducation sont plus proches des analyses de Darwin que de celles de Spencer (qui a inspiré Ribot) : si « la transmission héréditaire fixe des qualités qui résistent d'autant plus à la modification qu'elles sont plus anciennes, plus nombreuses et supérieures », il s'ensuit que le pouvoir de l'éducation est toujours précaire et, selon l'expression de M. Saltel, « la part déterminée par l'hérédité tend ainsi à l'empire absolu ». Au contraire, pour Guyau (qui s'inspire ici de Darwin), les qualités morales sont d'autant plus susceptibles de se manifester que l'hérédité transmet un grand nombre de qualités. L'histoire héréditaire développe ainsi des potentialités que l'éducation actualise : plus l'hérédité s'enrichit, plus elle est éducable. Ainsi, loin d'opposer comme le fait Ribot, éducation et hérédité, Guyau considère au contraire qu'il faut en penser la complémentarité.

Conclusion : une éducation dans l'optique de la vie.

Le projet pédagogique de Guyau prolonge son projet moral, dans la mesure où l'éducation a pour but de développer la vie – à condition que ce développement soit

¹⁵³⁵ « Ce génie, répondrons-nous, ne peut être le *produit* de l'éducation, mais l'éducation n'a pas la prétention de donner le génie ; elle le développe, le met en œuvre, et elle peut produire le talent. », *Éducation et hérédité*, page 76.

¹⁵³⁶ *Éducation et hérédité*, page 77.

¹⁵³⁷ *Éducation et hérédité*, page 77.

¹⁵³⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103 a 23-26.

¹⁵³⁹ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, pages 334-335.

compatible avec une réparation des forces. Il y a dans l'éducation, mais aussi dans certaines professions et certains lieux, un risque d'épuisement qui, derrière l'apparence de développement des potentialités, peut ruiner un individu et sa descendance (dans le surmenage par exemple ; mais encore dans toute activité qui requiert une « surexcitation nerveuse trop continue chez un individu »¹⁵⁴⁰). Une éducation mal pensée, et telle qu'elle se pratique encore à l'époque où Guyau écrit¹⁵⁴¹, peut se retourner contre la vie même. Comment peut-on promouvoir l'excellence, de manière à ce que même la « supériorité intellectuelle » ne se transforme en danger pour l'individu et l'espèce ; comment développer la vie en sorte qu'elle atteigne la plus haute intensité sans se retourner contre elle-même, sans épuiser l'individu : voilà les questions que Guyau affronte dans son œuvre éducative.

3.3.1.3 Le rapport à l'éducation idéaliste.

De prime abord, Guyau semble retenir peu de choses de l'idéalisme concernant l'éducation – on trouve peu de références à Épictète ou à Kant dans *Éducation et hérédité*.

La reprise des idées-forces : « l'homme normal », « l'universel »

Au point de vue pédagogique, Guyau reprend à son compte la psychologie des idées-forces d'Alfred Fouillée.

« Par idée-force, il faut entendre ce surplus de force qui s'ajoute à une idée par le fait seul de la conscience réfléchie, et qui a pour corrélatif, physiquement, un surplus de force motrice. »¹⁵⁴²

Cette théorie, « de capitale importance »¹⁵⁴³, est épurée de la référence à la liberté comme principe idée-force ; et si Guyau limite l'efficace de l'idée-force de liberté, c'est pour libérer le réel potentiel de l'idée-force tout court.

À ce titre, l'une des idées-forces les plus efficaces, à la fois sur le plan esthétique et moral, est celle de type humain « normal »¹⁵⁴⁴. Comme le remarque Philippe Saltel, « le seul exemple d'idéal *strictement* entendu, le “type humain normal” correspond au seul exemple donné par Kant de “l'Idéal en général”, “l'idée de l'humanité dans toute sa perfection”

¹⁵⁴⁰ *Éducation et hérédité*, Préface XI.

¹⁵⁴¹ *Éducation et hérédité*, Préface XI-XII.

¹⁵⁴² *Éducation et hérédité*, page 22.

¹⁵⁴³ « Dans ce problème [celui du désintéressement], l'auteur des *Systèmes de morale contemporaine* a introduit un élément nouveau, de capitale importance : l'influence de l'idée. », *Éducation et hérédité*, page 61.

¹⁵⁴⁴ *Éducation et hérédité*, page 55.

(*Critique de la raison pure*, AK, III, 383) »¹⁵⁴⁵, ce qui confirme bien la « tonalité kantienne de la thèse » de notre auteur : les idées-forces sont des idées régulatrices qui obligent – même sans l’arrière-fond métaphysique dans lequel baignait la philosophie de Kant.

Personne ne souhaite se considérer ou être considéré comme anormal – de même qu’on cherche à éviter les difformités physiques, on cherche à éviter les occasions de paraître moralement monstrueux. C’est pourquoi tout un chacun recherche la normalité, c’est-à-dire la sociabilité. Or, rechercher la sociabilité revient à reconnaître l’insuffisance de l’égoïsme comme régulateur de la conduite ; c’est l’aveu que l’existence individuelle est trop étroite pour porter la vie qui est en soi. La honte naît d’une conscience de notre asociabilité (sur le plan du physique ou du moral) ; elle nous sépare du reste de nos semblables, nous jetant dans une solitude douloureuse ; et ce désagrément ne cesse que lorsque prend fin cette asociabilité. L’idée de type humain « normal », en incitant au retour de la norme sociale, produit donc de l’obligation.

« Une fois conçu, le type de l’homme normal *possible se réalise* plus ou moins en nous. »¹⁵⁴⁶

C’est donc l’idée d’ « homme normal » qui confère un sens concret à *l’universel*. Le pouvoir de l’universel dans l’ordre moral, c’est le pouvoir conféré à un idéal social vers lequel nous voulons tendre. Le bien moral équivaut à un universel social.

« Puisque l’idée consciente, en effet, tire la plus grande partie de sa force de sa généralité même, l’idée-force par excellence serait celle de *l’universel*, si elle était conçue d’une manière concrète, comme la représentation d’une société d’êtres réels et vivants »¹⁵⁴⁷

Il faut néanmoins remarquer que si la moralité s’enracine, par les idées-forces, dans la sociabilité, il ne s’agit pas de comprendre ici l’obligation sociale comme une contrainte que la société imposerait à ses membres (par le truchement de la peur, par exemple, ou d’une intériorisation forcée de l’extérieur par l’éducation). La sociabilité dont il est question est inscrite dans l’être humain – mieux, elle est inscrite dans tout organisme, en tant que l’organisme lui-même constitue déjà une petite société, une pluralité d’éléments hétérogènes et néanmoins solidaires. « La solidarité domine l’individualité », écrit notre auteur dans la Préface de *L’art au point de vue sociologique* ; et cette solidarité est à comprendre comme

¹⁵⁴⁵ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 261.

¹⁵⁴⁶ *Éducation et hérédité*, page 56.

¹⁵⁴⁷ *Éducation et hérédité*, page 57.

« une action directe, consciente ou inconsciente, des systèmes nerveux les uns sur les autres et, en général, de la vie sur la vie »¹⁵⁴⁸. C'est la vie elle-même qui produit la moralité, et la socialité n'en est que le relais indispensable, non l'origine. « On peut reconnaître dans l'homme, comme dans tout organisme, un *fond social*, identique en somme au *fond moral* »¹⁵⁴⁹. Si Guyau reprend à l'idéalisme l'idée-force de l'universel et de la socialisation pour lui accorder une pertinence, il l'inscrit d'une manière inédite dans le cœur de tout organisme, comme le produit de la vie, de sa tendance élémentaire à se répandre.

À cet égard, l'éducation doit avoir pour but de hiérarchiser les idées-forces qui vont forger la personnalité d'un sujet, le moraliser – en plaçant au sommet les idées les plus universelles.

« L'éducation doit avant tout établir entre les idées une classification, une hiérarchie donnant le premier rang aux idées les plus universelles, les plus typiques, plaçant sans cesse sous les yeux de l'enfant, comme un modèle, l'idéal de l'espèce et de l'homme normal. »¹⁵⁵⁰

Comme le précise Guyau, les idées-forces les plus efficaces, celles qui tendent à l'emporter sont d'abord les idées « les plus *générales* [...] : l'idée-force est alors celle dont la puissance est proportionnelle à son degré de rationalité et de conscience »¹⁵⁵¹. Par conséquent, ce qui apparaît à la conscience comme irrationnel est démoralisant. Se trouvent alors intégrées à la théorie des idées-forces les analyses de Pascal :

« Ce qui n'est pas rationnel, ce qui n'apparaît pas comme vrai ou comme bon, n'oblige plus. Pascal [...] l'avait compris : “La coutume, disait-il avec les partisans de l'association des idées et de l'éducation, fait toute l'équité ;” mais il ajoutait que, si elle fait ainsi le juste et le bien, c'est à cette condition qu'on ne sache pas qu'elle le fait. “Le peuple, disait-il, suit la coutume par cette seule raison qu'il la croit juste : sinon, il ne la suivrait pas, quoiqu'elle fût coutume, car *on ne veut être assujéti qu'à la raison ou à la justice.*”¹⁵⁵²

L'identité du sujet comme idée-force.

Cette idée même de l'homme « normal » comme homme sociable n'est qu'une idée-force possible. Au fond, *l'identité du sujet* elle-même, la personnalité, n'est rien d'autre qu'une idée. Le corps, comme le remarque notre auteur, « nous sert de point de repère, c'est la base de notre personnalité » ; mais le corps, qui n'est « pour nous qu'un système de perceptions », contient plusieurs personnalités (ou tendances) possibles qui seront chacune ou

¹⁵⁴⁸ *Éducation et hérédité*, page 59.

¹⁵⁴⁹ *Éducation et hérédité*, page 60.

¹⁵⁵⁰ *Éducation et hérédité*, page 58.

¹⁵⁵¹ *Éducation et hérédité*, page 222.

¹⁵⁵² *La morale anglaise contemporaine*, pages 321-322.

contrariée ou favorisée. Ainsi, le « moi » n'est pas donné ; mieux, il n'existe pas, mais se construit, notamment grâce aux lois de l'habitude et de l'économie de la force (qui consiste à satisfaire un besoin plus ou moins déterminé avec un minimum de dépense de forces nerveuses) :

« Notre moi n'est qu'une approximation, une sorte de suggestion permanente ; il n'existe pas, il se fait, et il ne sera jamais
achevé. »¹⁵⁵³

« Notre moi est donc une *idée*, et une "idée-force" qui maintient notre identité sans cesse menacée de disparaître dans les phénomènes particuliers et présents ; c'est un groupement régulier de possibles conscients ou subconscients. »

On voit donc comment l'idéalisme de Fouillée fournit à Guyau les outils conceptuels nécessaires pour penser non seulement l'obligation, mais encore le sujet moral lui-même, et qu'un matérialisme seul serait incapable d'expliquer. Mais ce pouvoir que l'idéalisme a reconnu n'est pas à rechercher au-dessus de la sensibilité, il est au contraire d'après Guyau inscrit dans les germes même de toute vie sensible.

Conclusion : l'efficace de l'idée.

Guyau accorde aux idéalistes que les idées peuvent avoir une efficace – mais il conteste non seulement la réduction de ce pouvoir à un certain type d'idée (l'idée de liberté) mais encore la manière non-sensible dont les idéalistes pensent l'idée – et donc les conditions de sa mise en œuvre. L'idée n'imprime pas son mouvement à la volonté selon un procédé qui est seulement de l'ordre du *motif* – il faut prendre en considération les *mobiles*. La direction idéaliste est bonne ; mais elle est trop directive et les moyens pratiques manquent pour l'atteindre.

Nous avons vu comment Guyau se positionnait par rapport à la double tradition utilitaire-idéaliste – c'est-à-dire comment il entendait en assumer l'héritage et en dépasser les limites. Il nous reste à déterminer de manière plus précise les thèses et les arguments de notre auteur quant aux principes généraux qu'il assigne à l'éducation.

¹⁵⁵³ *Éducation et hérédité*, page 46.

3.3.2 Les principes de l'éducation guyalcienne.

Nous nous permettons de rappeler que nous ne présenterons ici que les aspects de la pédagogie guyalcienne relatifs d'une part à ses considérations morales sur l'histoire de la philosophie, d'autre part au renouvellement conceptuel que notre auteur met en place pour penser cette moralisation de l'avenir.

Nous consacrerons un premier moment aux enjeux généraux de l'éducation, avant de nous attarder, de manière plus spécifique, sur l'un des apports conceptuels majeurs de Guyau en matière de pédagogie, la suggestion.

3.3.2.1 Directives pour une éducation visant l'intensification de la vie.

Si la morale doit viser l'intensification et la fécondité de la vie, c'est l'éducation qui doit, en amont, préparer cette fonction.

« Dans les divers ouvrages que nous avons publiés, nous avons toujours poursuivi un but unique : relier la morale, l'esthétique, la religion à l'idée de la vie, de la vie la plus intense et la plus extensive, par conséquent la plus féconde ; c'est cette idée qui nous fournira aussi l'objet de l'éducation, la formule fondamentale de la pédagogie. »¹⁵⁵⁴

Le pouvoir de l'habitude : éducabilité et instinct.

En premier lieu, l'éducation apparaît comme un *pouvoir*, c'est-à-dire « un principe d'activité intérieur à l'individu »¹⁵⁵⁵ qui lui permet de se sentir adapté à un milieu donné. Or, « toute adaptation se ramène à une *habitude* » relative à l'individu ou à l'espèce. La problématique éducative est donc élargie à la question plus générique de *l'habitude* : « il n'est donc pas de puissance entrant en jeu dans l'individu qui ne s'explique par cette propriété de *s'habituer* »¹⁵⁵⁶. Est ainsi éduicable tout être capable d'habitude – c'est-à-dire « toute matière vivante et toute espèce ».

Le concept d'habitude est donc investi d'une fonction capitale, puisque c'est par l'habitude que l'efficacité de l'éducation se comprend. Or, l'habitude est comme une condensation d'actions et de réactions qui favorise à l'avenir les actions de même nature¹⁵⁵⁷ : c'est de « l'action capitalisée et vivante » qui devient, par le jeu de l'hérédité, un instinct¹⁵⁵⁸.

¹⁵⁵⁴ *Éducation et hérédité*, Préface, IX.

¹⁵⁵⁵ *Éducation et hérédité*, page 34.

¹⁵⁵⁶ *Éducation et hérédité*, page 33.

¹⁵⁵⁷ « On sait que l'habitude, d'autre part, se ramène à des séries d'actions et de réactions accumulées, emmagasinées pour ainsi dire, et facilitant à l'avenir toute action dans le même sens. », *Éducation et hérédité*, page 34.

¹⁵⁵⁸ « L'habitude, devenue instinct dans la race par l'effet de l'hérédité [...] », *Éducation et hérédité*, page , page 35.

De l'habitude à l'instinct, il y a donc une continuité que le temps vient entériner ; l'instinct n'est lui-même qu'une « habitude héréditaire »¹⁵⁵⁹. Philippe Saltel utilise une métaphore géologique éclairante pour signifier l'effet du temps : « les instincts sont des habitudes sédimentées »¹⁵⁶⁰. C'est sur ce point que l'éducation peut venir contrebalancer les effets d'une hérédité défavorable : en matière morale, rien n'est fatal. Dauriac écrit de manière très juste :

« Avec de l'éducation présente, on fait de l'hérédité future, et par suite on dompte les résistances d'un passé, dont il ne faut pas dire que la force est invincible, puisque la durée dont cette force est faite n'est pas une durée éternelle. »¹⁵⁶¹

L'habitude arrache l'être à la sphère d'immédiateté, au « *présent brutal* » pour l'ouvrir aux « *possibles* ». Contrairement à ce que l'on pourrait croire de prime abord, l'habitude n'enferme pas dans un réseau de routines, mais fait passer les causes de l'action de l'extérieur à l'intérieur. Les êtres inertes et passifs sont soumis à leur milieu : l'adaptation est réduite à la « soumission du choc » extérieur et ne donne lieu qu'à des *propriétés*. Les êtres vivants et actifs, au contraire, se meuvent en raison de pressions intérieures, qui sont des *puissances*. Avec l'habitude, l'être commence par se mouvoir par lui-même ; dans l'habitude fermentent la vie et l'intelligence.

Cette vie et cette intelligence se rencontrent dès l'action-réflexe, le « plus bas degré de l'adaptation variable », selon l'expression de Philippe Saltel¹⁵⁶², et forme élémentaire de l'habitude – et c'est lorsque l'action-réflexe est entravée que naît la conscience comme « *cri intérieur* ». L'apparition de la conscience est donc contemporaine de celle de la souffrance : elle constitue une solidarité de tous les « atomes vivants » face au danger. La conscience est donc, en son fond, inquiétude¹⁵⁶³.

De plus, Guyau repère dans l'habitude les prémisses du sentiment esthétique et moral. L'ordre produit un plaisir esthétique par le fait de sa répétition ; la répétition d'un acte est agréable en raison de « la facilité qu'elle nous cause »¹⁵⁶⁴ ; or « l'ordre se ramène [...] à l'habitude »¹⁵⁶⁵. De même, l'habitude, en devenant le centre d'un système d'actions et de sensations, peut, en devenant conscient de soi, évoluer en « sentiment-force » – degré

¹⁵⁵⁹ « L'instinct, qui est une habitude héréditaire », *Éducation et hérédité*, page 41.

¹⁵⁶⁰ Philippe Saltel, *D'une morale plaçant l'inconscient au principe*, 2006, page 76.

¹⁵⁶¹ L. Dauriac, *Philosophes contemporains*. J.M. Guyau, in *L'année philosophique*, page 191.

¹⁵⁶² *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 120.

¹⁵⁶³ « La conscience totale n'est sans doute, à l'origine, qu'une propagation et une multiplication des diverses consciences cellulaires dans un frémissement d'alarme : ce n'est pas le regard tranquille que les psychologues sont portés à se figurer », *Éducation et hérédité*, page 36.

¹⁵⁶⁴ *Éducation et hérédité*, page 37 – sans doute Guyau fait-il référence ici au principe d'économie de la force qui rendant plus efficace la répétition la rend plus agréable.

¹⁵⁶⁵ *Éducation et hérédité*, page 37.

inférieur de l'idée-force. C'est pourquoi Guyau voit en l'habitude « une vertu canonique et éducatrice ; c'est la règle primitive de la vie »¹⁵⁶⁶.

On comprend dès lors que notre auteur préconise d'inculquer des habitudes aux enfants, et même des *rites*, « développement supérieur de l'habitude » : obéissant ainsi à un instinct puissant de conservation intellectuelle, l'apprentissage des rites permet également une intériorisation des règles d'action. L'enfant ne peut pas se permettre de douter. On comprend dès lors que le *doute* constitue une activité plus élevée, plus complexe, requérant davantage de vitalité. Le doute brise la règle rigide de l'habitude, désacralise les associations d'idées pour les scruter : celui qui doute est assez fort pour repousser les limites de la conservation intellectuelle : « son intelligence [...] est [...] assez souple pour défaire et refaire constamment les nœuds ou associations qu'elle établit entre ses idées »¹⁵⁶⁷.

L'habitude donne lieu soit à une *impulsion* momentanée, soudaine, développement de l'action-réflexe, germe non développé de moralité, et qui peut prendre la forme d'une suspension de l'action ; soit à une *obsession* durable, qui relève d'une intériorisation plus importante. La pression intérieure devient alors constante – et Guyau n'hésite pas à mettre sur un même plan les habitudes héréditaires et les habitudes acquises¹⁵⁶⁸. Mais cette constance, composante essentielle de l'*obligation*, peut fort bien n'être pas rationnelle (puisqu'elle peut contredire notre logique et nos sentiments) – même si Guyau remarque avec intérêt qu'elle cherche à devenir rationnelle, à s'expliquer, comme si l'intelligence, qui n'intervient pas avant l'acte, essaye encore d'intervenir après coup. L'obsession crée autour d'elle un réseau de motifs dont la fonction est de *rationaliser* un comportement qui n'est pas d'emblée rationnel.

On voit ainsi le lien se tisser entre l'éducation, laquelle a comme fonction première d'instituer des habitudes, et l'obligation, qui s'origine dans l'obsession, dans l'habitude devenue constante. On voit également comment l'habitude joue le rôle de concept médiateur entre l'éducabilité et l'hérédité – lesquelles sont des pouvoirs qui révèlent la plasticité non seulement de l'homme, mais du vivant de manière générale. L'hérédité n'a donc rien d'immuable, puisqu'elle peut être contrebalancée (ou renforcée) par les habitudes acquises.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre la critique adressée par Guyau à l'encontre de Ribot, lequel confère à l'hérédité davantage de pouvoir qu'elle n'en a : tout au plus l'hérédité

¹⁵⁶⁶ *Éducation et hérédité*, page 37.

¹⁵⁶⁷ *Éducation et hérédité*, page 38.

¹⁵⁶⁸ *Éducation et hérédité*, page 41.

dispose-t-elle à la moralité sans jamais y prédisposer. « L'existence de variétés *naturelles* n'empêche nullement celles de variétés *acquises* » : si l'hérédité a une influence, celle-ci n'est en rien décisive et ne saurait prétendre destituer le pouvoir de l'éducation. En matière morale, « il est difficile de prétendre qu'on naisse vertueux par hérédité »¹⁵⁶⁹ – et même ces dispositions ne sont aucunement des qualités morales à proprement parler : il faut que les habitudes soient appuyées par l'intelligence, « qui conçoit le mieux, qui se pose à elle-même un but idéal et qui, ayant conscience d'un premier *pouvoir* de réalisation provenant de la pensée même, érigé en *loi*, en *devoir*, la réalisation complète de l'*idéal* »¹⁵⁷⁰. Bref, dans l'antinomie qui peut exister entre éducation et hérédité, Guyau donne la priorité à cette « puissance énorme » qu'est l'éducation : « elle est, à notre avis, selon les circonstances, ou la grande moralisatrice, ou la grande démoralisatrice »¹⁵⁷¹.

Dès lors, la question qui se pose est de savoir comment faire de l'éducation la moralisatrice du genre humain, à même de lui assurer un avenir plein de vie.

Le développement harmonieux des facultés : ni surmenage ni spécialisation.

Un point peut-être moins original mais tout à fait essentiel de la pédagogie guyalcienne consiste à mettre en avant l'importance d'un développement harmonieux des facultés. Cette thèse découle directement de la conception de l'éducation comme prolongement de la morale, et devant respecter sa formule fondamentale : le développement de la vie, de sa fécondité. Or, « l'harmonie des forces est [...] le seul moyen, ou le meilleur, de leur conserver leur intensité »¹⁵⁷².

Pour accroître la vie de manière optimale, il faut remplir deux conditions :

1° s'assurer que les dépenses par lesquelles la vitalité doit se trouver développée ne contredisent pas la *réparation* des forces. Pour développer la vitalité, il faut la *dépenser* ; mais en aucun cas il ne faut risquer de *l'épuiser*. Il faut donc penser à la réparation des forces¹⁵⁷³, c'est-à-dire au pendant ludique (la réparation) de l'apprentissage de l'attention¹⁵⁷⁴ (la dépense). Or, l'éducation française tend à *surprivilégier l'instruction intellectuelle par rapport à la santé du corps* – alors que « tout préjudice porté volontairement à la santé est un

¹⁵⁶⁹ *Éducation et hérédité*, page 77.

¹⁵⁷⁰ *Éducation et hérédité*, page 78.

¹⁵⁷¹ *Éducation et hérédité*, page 78.

¹⁵⁷² *Éducation et hérédité*, pages 132-133.

¹⁵⁷³ « Le but de l'éducation est de développer toutes les puissances d'un être, de le faire agir dans tous les sens, de lui faire *dépenser* le plus possible et, pour cela, de ne lui faire faire que des dépenses faciles à réparer, excitant même à la réparation et en quelque sorte *réparatrices*. », *Éducation et hérédité*, page 82.

¹⁵⁷⁴ « L'idéal de l'éducateur est donc d'obtenir de l'enfant pendant un court moment toute son attention, puis de la laisser se détendre et réparer la dépense. », *Éducation et hérédité*, page

péché physique ». En cela, l'éducation française telle que Guyau l'analyse et la critique à son époque constitue un obstacle majeur pour l'épanouissement des facultés des élèves ; et c'est pourquoi un long sous-chapitre sera consacré à la question de l'hygiène (nourriture, sommeil, internat, promenades, etc.) dans les établissements d'instruction¹⁵⁷⁵. Le modèle anglais est d'ailleurs pris comme exemple paradigmatique où la santé du corps est une visée éducative (qui peut verser, certes, dans un surmenage physique¹⁵⁷⁶) ; et « cette éducation d'athlètes, maintenue dans de justes limites, est pour la race une condition de régénération et de force héréditaire »¹⁵⁷⁷. Il existe un second danger qui risque de ruiner la réparation des forces : le *surmenage*, en particulier intellectuel. En effet, les dépenses de force sont diverses (nourriture, corps, esprit, etc.) ; or « pour détourner de la force, d'une direction dans une autre, il faut la faire tarir dans une de ces directions »¹⁵⁷⁸. Il convient donc d'éviter les déplacements de force violents et soudains, ce qui revient à affirmer que ce genre d'épuisement est à prohiber sous toutes ses formes. « Un système de travail excessif est erroné de quelque point de vue qu'on l'envisage »¹⁵⁷⁹. Guyau critique donc l'excès d'instruction¹⁵⁸⁰ : se focalisant sur l'acquisition des connaissances, on oublie que l'essentiel concerne « *l'organisation* des connaissances », c'est-à-dire la possibilité de les mobiliser. En faisant travailler la mémoire plutôt que le jugement, on risque d'inspirer le dégoût. Bref, l'excès d'instruction est contreproductive, et notre auteur n'hésite pas à critiquer ouvertement les conditions de travail des élèves français, où le surmenage est « la règle même » : travaillant parfois jusqu'à onze heures et demi par jour, on forme un bachelier et non un homme, « car qu'est-ce que l'homme, si ce n'est pas le jugement et la volonté ? »¹⁵⁸¹ Certes, en 2011, nos lycéens ne travaillent plus onze heures par jour ; mais, même réduite à neuf heures, la somme des connaissances que nos élèves doivent *ingurgiter* à chaque journée laisse-t-elle place au sens, et au développement harmonieux de leurs facultés ? Il nous semble que ce jugement de Guyau sur l'instruction française est encore d'une grande actualité :

¹⁵⁷⁵ *Éducation et hérédité*, pages 83-95.

¹⁵⁷⁶ *Éducation et hérédité*, page 87.

¹⁵⁷⁷ *Éducation et hérédité*, page 89.

¹⁵⁷⁸ *Éducation et hérédité*, page 96.

¹⁵⁷⁹ *Éducation et hérédité*, page 97.

¹⁵⁸⁰ Aussi pensons-nous qu'il faudrait attribuer à *l'éducation* plutôt qu'à *l'instruction* le progrès des peuples – nous serions sur ce point en désaccord avec la proposition de Philippe Saltel, qui écrit « L'amélioration des peuples, comme celle des individus, repose uniquement pour lui, ainsi que nous allons le voir dans le cas des phénomènes et types religieux, sur l'instruction », *La puissance de la vie*, page 226.

¹⁵⁸¹ *Éducation et hérédité*, page 100.

« Nous avons [en France] la superstition de l'instruction intellectuelle, étant un peuple intellectualiste ; il faut nous en guérir, nous persuader qu'un homme robuste et fécond est plus important pour la race qu'un homme qui a meublé sa mémoire d'une foule de connaissances dont la plupart sont inutiles. »¹⁵⁸²

On comprend dès lors pourquoi Guyau préconise l'apprentissage du travail manuel : non pas dans le but de professionnaliser l'éducation, mais pour « fortifier la race dans l'individu »¹⁵⁸³, de « *développer ses facultés intellectuelles, esthétiques et physiques*, sa connaissance réelle des choses et son *adresse* »¹⁵⁸⁴. Nous aurons à revenir sur le rapport que l'éducation doit, aux yeux de notre auteur, entretenir avec l'utilité.

2° éviter toute forme de *spécialisation* pour les enfants car « toute spécialisation est dangereuse ». Notre auteur avance pour cela deux arguments. Le premier porte sur l'impossible exigence que requiert une spécialisation précoce et pertinente : la spécialisation, en développant à l'excès une qualité, au détriment de toutes les autres, présuppose la possibilité de préjuger des talents réels de l'enfant, de deviner l'homme dans l'enfant. Or, Guyau remarque, non sans raison, qu'« un individu donné n'est jamais un, mais plusieurs », que sa personnalité est toujours susceptible de croissances insoupçonnées et qu'on ne la saurait fixer irrévocablement une fois pour toutes.

« On ne peut donc jamais se flatter de saisir l'homme définitif dans l'enfant ni même dans le jeune homme ; on ne peut jamais prévoir dans un caractère toutes les possibilités qu'il renferme, toutes les aptitudes qu'il développera. »¹⁵⁸⁵

D'où la nécessité de former un être complet, un homme avec toutes les puissances qui lui sont inhérentes, et non pas un fragment d'homme. Une erreur de diagnostic est en effet si vite arrivée ! Le second argument tient à la spécialisation elle-même, porteuse d'un risque : celui de *restreindre* l'horizon de l'être éduqué. Or, nous avons vu dans la première partie de notre travail que l'image épistémologique gualcienne de la vérité consistait dans l'élargissement inclusif des points de vue. Dès lors, toute spécialisation encourt le risque d'entraîner « une déséquilibration » des puissances – risque qui devient péril en cas de spécialisation précoce¹⁵⁸⁶. C'est pourquoi notre auteur condamne les concours et examens à longs programmes : loin de développer *toutes* les facultés, ils n'en sollicitent qu'une, la

¹⁵⁸² *Éducation et hérédité*, page 113.

¹⁵⁸³ *Éducation et hérédité*, page 110.

¹⁵⁸⁴ *Éducation et hérédité*, page 111.

¹⁵⁸⁵ *Éducation et hérédité*, page 183.

¹⁵⁸⁶ « Toute spécialisation précoce est une déséquilibration », *Éducation et hérédité*, page 183.

mémoire ; et, loin même de la travailler, ils l'*usent*, sans tenir compte de la réparation des forces. Quant à l'émulation, « ce qu'il y a de bon dans les concours », elle cesse lorsque survient le résultat, le classement figé, qui donne aux lauréats une « conscience outrée de leur valeur » et décourage les recalés¹⁵⁸⁷ ; bref, l'émulation discontinue et désorganisée telle qu'elle se pratique dans la préparation aux concours dessert les facultés au lieu de les épanouir. L'excès de connaissances *particulières* est contre-productif en matière d'éducation : il convient donc d'éviter de rendre la culture intellectuelle trop intensive. C'est pourquoi Guyau recommande la technique de *l'assolement* en matière d'éducation, c'est-à-dire, au sens propre, l'alternance des cultures en vue d'améliorer leur exploitation à long terme ; au sens figuré, éducatif qui intéresse ici notre auteur, l'assolement consiste à éviter le prolongement excessif d'une configuration d'habitudes devenues héréditaires dans une même condition physique et intellectuelle.

« L'assolement en éducation devrait être une règle aussi élémentaire qu'en agriculture, car il est absolument impossible de cultiver toujours avec succès telle plante dans la même terre, ou telle aptitude dans la même race. »¹⁵⁸⁸

Sans changement régulier de milieu, sans variation dans les conditions de vie de plusieurs générations, le risque d'épuisement est réel¹⁵⁸⁹. On retrouve ici l'analogon éducatif d'un principe moral que Guyau avait mis en évidence dans *l'Esquisse* : la variété de l'action est la condition d'une vie plus intense. « Le seul moyen [...] de permettre cet effort sans repos, cette dépense constante, c'est de la varier sans cesse »¹⁵⁹⁰. Il ne s'agit donc pas de diminuer l'effort de manière générale (puisque au contraire, l'effort est « la condition essentielle de tout progrès »), mais au contraire de s'assurer des conditions de son accroissement à long terme, sans épuisement des ressources d'une population donnée.

Le système de Guyau ne nous paraît être autre chose qu'une économie de la vitalité : à quelles conditions peut-on accroître, à long terme, la vitalité d'une espèce ? Comment peut-on maximiser les efforts de l'individu sans épuiser la race qui l'a produit ? Comme l'écrit Philippe Saltel, Guyau considère être parvenu à un moment historique où « la conscience, reconnaissant la pression naturelle, la fait sienne, l'englobe et la contrôle pour lui donner le

¹⁵⁸⁷ *Éducation et hérédité*, page 184.

¹⁵⁸⁸ *Éducation et hérédité*, page 209.

¹⁵⁸⁹ *Éducation et hérédité*, pages 207-209.

¹⁵⁹⁰ *Éducation et hérédité*, page 210.

maximum d'efficacité ; il y a application d'un principe calculé d'économie, la modernité se caractérisant par une intelligence des instincts »¹⁵⁹¹.

Les recommandations de notre auteur vont à l'encontre d'une exploitation à court terme, outrée des facultés des jeunes, laquelle exploitation ne peut être que désastreuse pour l'avenir. Préparer l'avenir consiste donc en premier lieu à préserver les forces vives des jeunes générations pour éviter qu'elles ne s'épuisent – les conditions sociales de la vie moderne, à visée utilitaire, favorisant ce genre d'épuisement.

Que faut-il enseigner ?

Les grandes dérives de l'éducation dénoncées et donc écartées (l'intellectualisme et la spécialisation précoce), il reste à déterminer quelles sont les visées pratiques que Guyau assigne à la pédagogie.

L'éducation a pour charge de « favoriser le développement normal, complet, harmonieux de l'ensemble [d]es facultés [humaines qui se trouvent dans un cerveau d'enfant] »¹⁵⁹² : ces facultés doivent être développées pour elles-mêmes, sans que l'éducateur ne préjuge d'une orientation particulière à conférer. C'est le jeune homme, au terme de l'éducation, qui doit décider en connaissance de cause des facultés qu'il va développer dans sa profession.

« L'éducation prépare le terrain ; on y sèmera plus tard, quand le temps sera venu pour l'éducation professionnelle ; mais, pour que la semence lève, il faut que le terrain tout entier soit préparé, car qui peut savoir l'endroit précis où elle germera ? »¹⁵⁹³

L'éducation doit donc être *générale*, et non pas *particulière*. Pour ce faire, Guyau considère qu'il faut éduquer le corps, le cœur et l'esprit¹⁵⁹⁴. Analysons brièvement ces trois points.

La santé du corps.

1° En premier lieu, l'éducation doit viser la santé *du corps*, et permettre à l'individu de posséder les forces suffisantes pour se conserver lui-même¹⁵⁹⁵. C'est là « la première nécessité, base des autres », qui assure la pérennité de la race à long terme.

¹⁵⁹¹ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 243.

¹⁵⁹² *Éducation et hérédité*, page 116.

¹⁵⁹³ *Éducation et hérédité*, page 116.

¹⁵⁹⁴ Ce triple but de l'éducation est explicitement énoncé dans *L'année préparatoire de lecture courante*, page 125 : « Il est trois choses avec lesquelles on va loin dans la vie : un **corps sain**, un **esprit cultivé**, un **cœur noble**. »

¹⁵⁹⁵ « L'éducation doit tendre à assurer le maintien, le développement, la force de la vie physique, puisque de là dépend la force héréditaire de la race. », *Éducation et hérédité*, page 117.

L'éducation morale et la poésie éducatrice

2° En second lieu, l'éducation doit viser le *développement moral*, « fin suprême de l'individu », qui consiste, comme Guyau l'a montré dans l'*Esquisse*, à intensifier la vie pour la transformer en sociabilité, en altruisme. Or, comme le remarque notre auteur, le système d'éducation française ne favorise ni l'épanouissement physique ni le développement moral, au sens où « aucune *méthode* n'est, dès le plus jeune âge, employée à la moralisation »¹⁵⁹⁶. Autrement dit, la moralisation est laissée au hasard ; si donc elle se rencontre, elle est *accidentelle*. Tout au plus *instruit-on*, consignait toutes les espérances dans la vertu morale de l'instruction. Mais Guyau se permet, légitimement, d'en douter : comment l'arithmétique, la physique et la chimie pourraient-elles produire des affects altruistes ? Comment le savoir pourrait-il « former le cœur »¹⁵⁹⁷ ? La moralité, tel est son soupçon, est indifférente au discours simplement théorique ; comme tel, le savoir ne rend pas vertueux. La vertu, contrairement à ce que prétendait Socrate, ne se ramène pas au savoir, pas davantage qu'elle n'engendre le bonheur.

C'est devant cette lacune constatée dans le système éducatif qu'il faut comprendre une partie du projet pédagogique de Guyau : développer des êtres complets, c'est former un corps, un esprit, mais aussi un *cœur*. Or, l'éducation morale n'a d'autre but que de mettre en pratique le théorème moral que Guyau a exhibé durant l'*Esquisse*, et au sujet duquel nul moraliste (même Épicure et Bentham) ne trouverait d'après notre auteur à redire : « *la corrélation entre l'intensité de la vie et son expansion vers autrui* »¹⁵⁹⁸. Ce théorème, tiré de la partie positive (ou scientifique) de la morale, doit servir de fondement à l'instruction morale, et signifie simplement qu'il faut développer la générosité humaine¹⁵⁹⁹. De manière cohérente avec sa propre doctrine, Guyau refuse d'associer à la générosité l'idée religieuse (ou métaphysique) d'une sanction après la mort – pour une raison simple : cette idée de sanction peut bien effrayer, elle ne moralise pas.

C'est à cette générosité que Guyau exhorte les jeunes enfants, lorsque, dans *L'année enfantine de lecture courante*, il propose la fable de *La vigne sauvage et la vigne cultivée*¹⁶⁰⁰ :

¹⁵⁹⁶ *Éducation et hérédité*, page 117.

¹⁵⁹⁷ *Éducation et hérédité*, page 118.

¹⁵⁹⁸ *Éducation et hérédité*, page 132.

¹⁵⁹⁹ « C'est cet esprit de générosité inhérent à toute morale qu'un moraliste peut et doit toujours s'efforcer de dégager, de faire pénétrer dans l'esprit de ses auditeurs », *Éducation et hérédité*, page 133.

¹⁶⁰⁰ *L'année enfantine de lecture courante*, pages 74-76.

« Une vigne sauvage, qui poussait au milieu d'une haie, disait un jour à la vigne cultivée :
 « Que je te plains !... On te taille, on te bêche, on te tourmente : moi, je grandis en liberté.
 - Oui, répondit la vigne cultivée ; mais tes fruits sont amers et ne servent à personne ; avec les miens on fait un vin qui réconforte et qui est utile.
 - Mon bonheur à moi, c'est de travailler ainsi pour les autres et de donner tous mes fruits sans demander de récompense. »
 La vigne sauvage, honteuse, ne répondit rien et se cacha dans le buisson de ronces où elle poussait.
 Enfants, ce sauvageon amer et inutile à tous est semblable au paresseux, à celui qui ne veut pas se laisser cultiver et instruire.
 Nous, tâchons de ressembler à la bonne vigne, qui ne craint pas de *souffrir quelque peine pour pouvoir un jour donner à tous ses plus doux fruits.* »

Contrairement à ce que le titre de la fable pourrait laisser penser (« Le devoir d'être utile »), Guyau n'enseigne pas ici un idéal utilitariste, puisque l'utilité ne se confond pas avec la recherche du plaisir ; il propose un idéal où le bonheur est compatible avec le sacrifice d'après un modèle naturaliste et immanent.

Ainsi est-ce moins *l'utilité* du bien (ses conséquences sociales) qu'il faut enseigner que sa *beauté* : l'éducation morale passe par une éducation esthétique. C'est ainsi que Guyau écrit, dans la Préface à *L'année enfantine de lecture*, qu'« il faut, selon nous, montrer aux enfants la beauté du devoir bien plus encore que la laideur du vice ». Il revient à la *poésie*, à laquelle notre auteur accorde un rôle éducatif important, de former les affects. On remarquera que, de manière cohérente, Guyau évoque cette éducation du cœur en la rapprochant de l'éducation esthétique¹⁶⁰¹ : faire sentir le beau, c'est déjà faire sentir le bien et nous y enjoindre, puisque le sentiment est, comme l'idée, doué, d'une force d'auto-réalisation.

Si la poésie est éducatrice, c'est à la condition seulement d'être *sincère*, c'est-à-dire « qu'elle ne soit pas dupe de ses propres symboles et n'érige pas ses intuitions en dogmes »¹⁶⁰². Lorsque cette condition est remplie, la poésie n'est plus simplement un divertissement littéraire et stylistique mais révèle son affinité avec la vérité et donc à la philosophie¹⁶⁰³. Guyau est en effet un fervent critique de la théorie de l'art comme « jeu » ; pour notre auteur, l'art, et *a fortiori* la poésie, est porteuse d'un « sérieux » qui est celui de la vie elle-même¹⁶⁰⁴. La nature des vérités que l'art en général, et la poésie en particulier, peut

¹⁶⁰¹ « Aussi, avant l'instruction intellectuelle et scientifique, on doit placer encore l'éducation esthétique, parce que ce qui est le plus voisin du bien, c'est le beau, et que l'action moralisatrice la moins indirecte appartient à l'esthétique, à l'art, à la littérature, à ce qu'on a si bien nommé les humanités », *Éducation et hérédité*, page 118.

¹⁶⁰² *L'irréligion de l'avenir*, Préface XX.

¹⁶⁰³ « La poésie est souvent plus "philosophique" non seulement que l'histoire, mais que la philosophie abstraite ; seulement, c'est à la condition d'être sincère et de se donner pour ce qu'elle est. », *L'irréligion de l'avenir*, Préface, XX.

¹⁶⁰⁴ « Le principe de l'art, selon nous, est dans la vie même ; l'art a donc le sérieux de la vie. L'objet de notre livre tout entier, c'est d'établir ce caractère sérieux de l'art et surtout de la poésie 1° dans son principe et son fond, 2° dans son développement futur, 3° dans sa forme même, qui doit emprunter à la pensée et au sentiment dans toute leur sincérité. », *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, Préface, VII-VIII.

dévoiler est d'ordre pré-intellectuel¹⁶⁰⁵ : elle concerne *l'imagination et les affects*. De même que les idées les plus hautes de l'esprit ne se découvrent pas dans la solitude, mais doivent être enseignées, de même les affects les plus élevés doivent être inculqués¹⁶⁰⁶. Il faut donc former le cœur puisque « le cœur même a besoin d'être éclairé par les yeux ». Or, il est dans la nature de la poésie de transcender le cadre dans lequel elle se présente ; présentée dans des mots aux contours bien définis, elle révèle et exprime quelque chose qui est de l'ordre de l'indicible. La poésie suggère l'insaisissable. Guyau utilise l'image du *débordement* et de *l'élargissement* pour signifier l'élévation et l'expansion affective provoquées par la poésie :

« Le propre de la poésie est d'être débordante, comme la tendresse même, de dépasser les formes visibles où elle se manifeste, de laisser pressentir au-delà quelque chose d'infini. [...] Par [la poésie], le sens des mots devient plus large, les images atteignent au symbole. »¹⁶⁰⁷

Enseigner la poésie, dès le plus jeune âge, permet donc l'éducation des sentiments, lesquels sont un ressort puissant de l'éducation morale. C'est pour cette raison que la poésie peut parler aux enfants : étant principalement évocatrice, disant « beaucoup et laiss[ant] deviner plus encore », elle parle à toutes les intelligences, les laissant pressentir la solidarité morale, la société universelle vers laquelle la morale de la vie nous conduit. Pour le dire autrement, la poésie donne un avant-goût, affectif avant d'être intellectuel (mais sans qu'il n'y ait de contradiction entre imagination et raison), de *l'universel*. La poésie est donc à même de disposer à la moralité ; elle est une propédeutique à la philosophie, à l'intelligence prochaine de l'universel.

Aussi est-il nécessaire, d'après notre auteur, de procéder à une éducation véritablement esthétique – c'est-à-dire préoccupée non par les dates (« question secondaire » aux yeux de Guyau) mais par le *beau*¹⁶⁰⁸. Il existe en tout homme une capacité à *l'enthousiasme* qu'il faut consolider et orienter par l'art, puisque cet enthousiasme peut fort bien se répandre en futilités¹⁶⁰⁹.

¹⁶⁰⁵ « Avant de parler à l'intelligence, surtout à l'intelligence des enfants, des jeunes gens même, il est nécessaire de parler au cœur, à l'imagination, aux sens », *Éducation et hérédité*, page 151.

¹⁶⁰⁶ « L'être moral, pensant et sentant, est à créer chez l'enfant ; et de même qu'on ne prétend pas lui laisser découvrir (en supposant qu'il en fût capable) les lois fondamentales de la science, de même on ne doit pas espérer qu'il parvienne seul et par lui-même à tous les sentiments élevés ; il faut l'amener peu à peu jusque-là », *Éducation et hérédité*, page 151.

¹⁶⁰⁷ *Éducation et hérédité*, page 151.

¹⁶⁰⁸ « Les notions de littérature elles-mêmes sont données au point de vue du temps et des dates, alors qu'en esthétique la date est une question secondaire. Il faut qu'on se préoccupe davantage du beau, aux divers degrés de l'instruction, et non seulement du beau littéraire, mais aussi du beau dans les arts », *Éducation et hérédité*, page 146.

¹⁶⁰⁹ « le malheur est qu[e l'enthousiasme] se répand le plus souvent sur des choses qui n'en valent pas la peine », *Éducation et hérédité*, page 146.

« Le but de l'éducation est non pas de supprimer l'enthousiasme, mais de le diriger vers des objets qui en soient dignes, qui soient bons et beaux. »¹⁶¹⁰

Pour ce faire, il faut *régler l'imagination* : partir d'une confusion involontaire des images¹⁶¹¹ produite par une imagination d'emblée synthétique (qui procède par ressemblance et généralisation), pour lui fait subir un travail d'analyse (effort volontaire de saisie des différences)¹⁶¹².

« Établir l'ordre dans les images, c'est commencer les idées, c'est préparer la voie de la raison. »¹⁶¹³

Ensuite, par degré, il faut initier à la beauté des formes – en d'autres termes :

« Rendre l'enfant *artiste*, c'est-à-dire introduire dans le jeu spontané de son imagination la règle du vrai et du beau, qui fait pour ainsi dire la moralité même de l'imagination. »¹⁶¹⁴

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la puissance pratique de l'art en tant qu'il dialectise le réel et l'idéal : il constitue une puissance d'anticipation, « une projection idéale qui en fait briller les possibilités implicites », selon l'heureuse expression de Mme Contini¹⁶¹⁵. Le génie artistique, comme le rappelle Alfred Fouillée¹⁶¹⁶, fait en effet commercer le public avec trois sociétés : 1. La société présente, réelle. 2. La société à venir, imaginée par le créateur sur le modèle du *possible*. 3. La société advenue à la suite de l'*imitation* de cette innovation artistique, en raison de l'enthousiasme et de l'admiration que suscite l'œuvre. Si la vie est innovatrice, c'est le génie artistique qui trace les voies que les générations futures emprunteront.

« Les grands poètes, les grands artistes redeviendront un jour les grands initiateurs des masses, les prêtres d'une religion sans dogme [...]. Les religions dogmatiques vont s'affaiblissant ; plus elles deviennent insuffisantes à contenter notre besoin d'idéal, plus il est nécessaire que l'art les remplace en s'unissant à la philosophie [...] »¹⁶¹⁷

¹⁶¹⁰ *Éducation et hérédité*, page 146.

¹⁶¹¹ « L'imagination des enfants a donc pour point de départ la *confusion* des images, produite par leur *attraction* réciproque », *Éducation et hérédité*, page 147.

¹⁶¹² « Il faut habituer l'enfant à régler son imagination, à la conduire, à la rendre par cela même analytique, à changer le jeu de l'imagination en un travail méthodique, en un art », *Éducation et hérédité*, page 147.

¹⁶¹³ *Éducation et hérédité*, page 55.

¹⁶¹⁴ *Éducation et hérédité*, page 150.

¹⁶¹⁵ Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, page 276.

¹⁶¹⁶ Alfred Fouillée, Introduction à *L'art au point de vue sociologique*, pages XIV-XV.

¹⁶¹⁷ *L'art au point de vue sociologique*, pages 163-164.

De manière décisive, Guyau rapproche le destin de l'art de celui de la philosophie : tous deux prennent le relais des croyances anciennes en ces temps d'incertitude, s'épaulant et se consolidant l'un l'autre, l'art par l'imagination et le cœur, la philosophie par la raison.

Sur la question essentielle de la place de l'art dans la pensée de Guyau, nous nous permettons de renvoyer à la belle étude d'Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, pages 261-282.

L'instruction intellectuelle.

3° Après la santé du corps et le développement arrive *l'instruction intellectuelle*. Trois buts peuvent être assignés à l'instruction intellectuelle de l'enfant : l'élever ; l'employer à une fin pratique et utilitaire ; le meubler. Ce dernier but, qui mène au psittacisme, est « une déviation fâcheuse », pour ne pas dire une perversion de la vraie fin des études intellectuelles, laquelle est d'élever, c'est-à-dire de « faire entrer dans le cerveau la plus grande somme d'idées généreuses et fécondes avec la moindre dépense de force possible ». Quant à employer l'intelligence au service des fins utilitaires, elle consiste à renier un principe que Guyau avait posé dans la *Préface* de l'ouvrage, et qu'il maintient tout au long de son ouvrage, lequel affirmait que c'est pour elles-mêmes que les facultés doivent être développées : « l'éducation de l'enfance et de la première jeunesse n'a et ne doit avoir d'autre objet qu'elle-même »¹⁶¹⁸.

Que doit viser une éducation intellectuelle ? Non pas à accumuler des connaissances pour meubler l'esprit, mais à développer *l'attention* : « la culture de l'attention est le secret de tout "l'entraînement intellectuel" »¹⁶¹⁹. L'attention consiste à pouvoir synthétiser et relier ce qui est divers en fonction de critères ; l'inattention, au contraire, « consiste dans l'avortement de chaque représentation, qui passe et meurt en nous sans avoir donné lieu à aucun groupement durable ». L'inattention isole les états de conscience ; l'attention les solidarise. On comprend dès lors pourquoi l'attention concentre, aux yeux de Guyau, davantage de vitalité, et porte en elle de la moralité¹⁶²⁰, parce qu'elle dirige la volonté – à condition, là encore, de ne pas l'épuiser. Cette culture de l'attention est si importante aux yeux de notre auteur qu'il va jusqu'à affirmer que « l'idéal d'une bonne éducation, c'est d'augmenter

¹⁶¹⁸ *Éducation et hérédité*, page 117.

¹⁶¹⁹ *Éducation et hérédité*, page 120.

De manière cohérente, on trouve dans *L'année préparatoire de lecture courante* (page 187) l'éloge de l'attention, présentée sous forme de maxime : « *Quelques heures d'attention à l'école, ce sont des journées entières de misère épargnées dans la vie.* »

¹⁶²⁰ C'est une question de volonté, et l'attention apparaît ainsi comme une moralité élémentaire, la moralité même de l'intelligence, l'art de la conduite dans le for intérieur. », *Éducation et hérédité*, pages 120-121.

l'intensité de l'attention et de diminuer le temps qui n'est donné ni à l'attention ni à un repos complet et vraiment hygiénique : c'est une culture intensive sans jachère »¹⁶²¹. Or, c'est la *philosophie* qui, aux yeux de notre auteur, assure la coordination des savoirs¹⁶²² et l'élargissement de l'esprit – la visée de l'instruction intellectuelle doit donc être philosophique, parce que c'est elle qui, en donnant du sens aux apprentissages, assure une économie de l'attention.

Une autre orientation essentielle de la pédagogie guyalcienne, qui se déduit aisément des précédentes, consiste à *réduire la passivité des élèves*. Ainsi, à l'enseignement par l'aspect (leçon de chose où l'on *fait voir* à l'élève comment fonctionne, par exemple, une machine à vapeur), Guyau préfère un enseignement par l'action (où l'on *fait faire* aux élèves, ou du moins manipuler, une machine à vapeur). Ce procédé a l'avantage, d'après notre auteur, de conférer de l'initiative à l'enfant, et de ne pas le confiner dans son rôle de spectateur. L'enfant doit être acteur de ses apprentissages : « la maïeutique est la meilleure méthode d'éducation toutes les fois qu'elle est possible. Ce qui est essentiel, c'est de provoquer le désir de l'action et l'activité même »¹⁶²³ car il n'est pas naturel, d'après notre auteur, que l'enfant ne fasse que subir la classe.

« Le supplice des classes, dans l'enseignement actuel, c'est la passivité, l'inertie, le silence auxquels est condamné l'enfant. « Recevoir toujours sans donner jamais ! mais c'est le contraire de la vie [...] ». »¹⁶²⁴

On voit donc comment la thèse guyalcienne de la moralité comme expansion de la vie et augmentation du foyer intérieur d'activité motive ses thèses pédagogiques, et les méthodes d'apprentissage.

Il faut enfin convenir que tout savoir serait bon à apprendre s'il était possible pour une intelligence de tous se les approprier¹⁶²⁵. Or, tel n'est pas le cas ; l'esprit humain est limité dans ce qu'il peut recevoir et assimiler ; si l'on ignore cette remarque, on court le risque de gaver l'esprit, de l'épuiser. Dès lors, il est indispensable de faire un choix entre les matières à dispenser. C'est pourquoi notre auteur cherche à distinguer entre les « vraies connaissances de luxe et celles de nécessité » – les connaissances de luxe ne devant pas être dispensées aux

¹⁶²¹ *Éducation et hérédité*, page 122.

¹⁶²² « Pour unir, coordonner en les simplifiant les études littéraires et les études scientifiques, il faut un moyen terme, qui est l'étude des sciences morales et sociales, de la philosophie de l'art, de la philosophie de l'histoire, de la philosophie des sciences. », *Éducation et hérédité*, page 177.

¹⁶²³ *Éducation et hérédité*, page 123.

¹⁶²⁴ *Éducation et hérédité*, page 124.

¹⁶²⁵ « L'éducateur doit, en premier lieu poser cette règle générale que toute connaissance serait bonne *pour un esprit dont la puissance d'assimilation serait sans limite* », *Éducation et hérédité*, page 126.

élèves en difficulté. Qu'est-ce, aux yeux de notre auteur, qu'une connaissance nécessaire ? Il s'agit de la connaissance qui permet « d'élever les esprits, de les moraliser par l'amour désintéressé du vrai, du beau »¹⁶²⁶ ; c'est la connaissance qui donne sens à toutes les autres, qui les coordonne. En contrepartie, sont considérées comme relevant du luxe « les prétendues connaissances utiles ou nécessaires, c'est-à-dire les applications des sciences et les menus récits de l'histoire, qui sont du *superflu* ». Guyau renverse ici la hiérarchie habituelle dans l'appréciation de l'importance des matières enseignées, qui considère habituellement que « les hautes vérités et les principes spéculatifs des sciences, les beautés de la littérature et des arts » sont d'importance secondaire. Au contraire, affirme notre auteur : tout ce qui contribue à la moralisation, c'est-à-dire à la fois à l'accroissement de la vie et à sa transformation en altruisme est capital pour élever un homme. Charger la mémoire, à cet égard, est inessentiel. Les savoirs à prodiguer en premier lieu ne doivent être *ni utilitaires* (car alors l'élève ne serait qu'un moyen, alors qu'en matière d'éducation, l'individu est une fin) *ni inutilisables* (car on risquerait alors le gavage en matière d'instruction, superficiel, abstrait et sans contact avec la vie ; autrement dit, les savoirs essentiels doivent être *assimilables*). Philippe Saltel écrit en ce sens que « les actes éducatifs conséquents [...] ont pour orientation une utilité indirecte, la fourniture d'outils permettant de tirer l'utilité des rencontres (lectures et expériences) qui se font tout au long de la vie »¹⁶²⁷. En fait, davantage même qu'un *savoir*, le plus important à transmettre est « moins un fait, une idée, qu'un sentiment, à savoir l'amour même d'apprendre » joint à « l'amour d'étudier jusqu'au fond »¹⁶²⁸. Or, qu'est-ce que l'amour du savoir, sinon, étymologiquement, la *philosophie* ?

On voit donc la philosophie s'insinuer dans le discours pédagogique de Guyau à trois niveaux :

- au niveau moral, puisque les recommandations éducatives de notre auteur sont héritées de ses considérations philosophiques sur la morale – il s'agit d'enseigner pratiquement le théorème moral de fécondité de la vie et d'altruisme. Cette instruction morale peut passer par le relais explicite des grandes figures de la philosophie morale ; c'est ainsi que, dans *L'année enfantine de lecture courante*, Guyau présente Socrate comme incarnation de la

¹⁶²⁶ *Éducation et hérédité*, page 126.

¹⁶²⁷ *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, page 345.

¹⁶²⁸ *Éducation et hérédité*, page 127.

vertu de modestie¹⁶²⁹ ; ou que, dans *La première année de lecture courante*, Descartes personnifie la « présence d'esprit et la fermeté dans le péril »¹⁶³⁰.

- au niveau intellectuel, puisque la philosophie, discipline des principes et des vérités les plus importantes, élève l'esprit et lui permet de coordonner les connaissances, de les articuler sous des principes généreux.

- au niveau méta-intellectuel, affectif, puisqu'inculquer le désir de la connaissance (la curiosité et l'approfondissement) constitue l'enjeu essentiel de l'instruction.

3.3.2.2 La puissance de la suggestion comme éducation de l'instinct.

En tant que telle, la suggestion n'est pas un concept nouveau à l'époque où Guyau écrit. C'est un concept qui connaît alors une grande vogue, notamment avec l'école de Nancy, où Bernheim proposa de comprendre l'hypnose comme l'effet de la suggestion davantage que comme produit d'une pathologie organique (comme le pensait Charcot¹⁶³¹). Ce qui est original¹⁶³², en revanche, c'est d'avoir perçu les implications pédagogiques de ce concept, et de les avoir intégrés à une théorie morale.

¹⁶²⁹ *L'année enfantine de lecture courante*, pages 115-116 :

« **La modestie : Socrate.**

Socrate était un grand sage de la Grèce.

Il avait approfondi une foule de sciences et médité sur les plus hautes questions.

Cependant, il aimait à répéter :

- Je ne sais qu'une chose, mes amis, c'est que je ne sais rien.

Plus on apprend, plus on voit combien il reste de choses à apprendre. Ce que nous ignorons dépasse infiniment le peu que nous savons.

L'ignorant est orgueilleux, le vrai savant est modeste.

L'ignorant affirme et tranche, sans même prendre la peine d'examiner le pour et le contre. Le vrai savant doute avant d'affirmer : il réfléchit avant de parler. »

¹⁶³⁰ *La première année de lecture courante*, 47. Présence d'esprit et fermeté dans le péril – Un trait de Descartes, pages 80-82 :

« [...] Malgré la supériorité que leur assurait leur nombre, les mariniers, intimidés par cette noble audace, continuèrent de ramer la tête basse, déposèrent Descartes sain et sauf sur le rivage et s'enfuirent.

La puissance de la volonté, dans les périls, n'est pas d'un moins grand secours que la force du corps. Sans la fermeté de son attitude, Descartes aurait péri, et de lâches assassins, ne se doutant même quel homme ils avaient devant eux, auraient privé l'humanité d'un de ses plus glorieux serviteurs, qui devait l'enrichir de précieuses découvertes. »

¹⁶³¹ Jean-Marie Guyau n'évoque pas l'opposition entre Charcot et l'école de Nancy concernant la nature de l'hypnose, et par conséquent ne semble pas prendre parti (ses références vont aussi bien à Bernheim qu'à la Salpêtrière ; à la page 8, par exemple, où les lieux de Nancy et de la Salpêtrière sont mentionnés sans que ne soit fait référence aux querelles d'écoles). Pourtant, faire de la suggestion un concept aussi important revient, d'après nous, à privilégier les thèses de l'école de Nancy. Nous allons voir que plusieurs des thèses de Guyau confirment cette hypothèse, même si notre auteur ne prend pas la peine de le préciser.

¹⁶³² Dans *Éducation et hérédité*, en 1889, Guyau affirme être le premier « à signaler l'analogie profonde de la *suggestion* et de l'*instinct*, ainsi que l'application possible de la suggestion normale et naturelle à l'*éducation*, de la suggestion artificielle à la *thérapeutique*, comme correctif d'instincts anormaux ou stimulant d'instincts normaux trop faibles » (page 4).

Pourtant, dans une communication faite en 1887 par le docteur E. Bérillon intitulé *De la suggestion envisagée au point de vue pédagogique*, soit quelques années avant la parution d'*Éducation et hérédité*, on observe un effort analogue de penser la pédagogie à l'aune de la suggestion. La contribution de Bérillon est courte ; mais la problématique qu'il dessine anticipe celle de notre auteur. C'est ainsi que Bérillon écrit : « [l]'étude attentive des progrès réalisés dans le domaine de la suggestion par l'École de Nancy nous a fait nous demander s'il n'était pas temps pour la pédagogie de revendiquer sa part dans le mouvement scientifique qui s'accomplit », ce qui devance très largement le questionnement guyalcien d'*Éducation et*

Importance ordinaire de la suggestion.

Bernheim définit la suggestibilité de la manière suivante : elle « est l'aptitude du cerveau à recevoir ou évoquer des idées et sa tendance à les réaliser, à les transformer en actes »¹⁶³³. C'est que Bernheim nomme l'idéodynamisme : « toute idée suggérée tend à se faire action »¹⁶³⁴. On voit le lien que ce concept entretient avec la théorie des idées-forces de Fouillée : il s'agit de penser le lien jusqu'à l'unité entre ce qui relève de la pensée, des sentiments et de la volonté.

Ainsi, la suggestion peut avoir différents objets. On peut suggérer aussi bien des *sensations* que des *idées* ou des *volitions*. La puissance de la suggestion peut être extrême, comme le remarque, peut-être avec un excès d'enthousiasme, notre auteur dès les premières pages d'*Éducation et hérédité*¹⁶³⁵ : « la suggestion a une influence considérable »¹⁶³⁶.

Au niveau de la volonté, on peut suggérer une idée active qui « hante l'esprit du patient à son réveil, devient une idée fixe, le poursuit le plus souvent jusqu'à ce qu'il l'ait réalisée d'une manière ou d'une autre »¹⁶³⁷ en croyant, tel est le point remarquable, être

hérédité (mais non la nuance de ses thèses). Nous avons découvert ce texte dans la revue *Hypnose et thérapie brève*, n°19, Novembre, Décembre, Janvier 2011, pages 72-78.

Cependant, Guyau avait ouvert cette voie de recherche dès 1883 (*Revue que de la France et de l'étranger*, page 433), dans un article intitulé *Les modifications artificielles du caractère dans le somnambulisme provoqué*. Dans ces pages, en effet, Guyau propose bien une analogie entre l'instinct et la suggestion (même notre auteur parle plutôt de « somnambulisme provoqué ») ; mais il se demande si les expérimentations de Richet valent de manière exceptionnelles « ou si les faits qu'il raconte pourraient se reproduire et se généraliser chez la plupart des sujets » (page 436). Autrement dit, notre auteur, en 1883, n'affirme pas encore que la suggestion est *normale*. Il fait cependant l'hypothèse qu'il serait possible de créer un instinct artificiel à même de contrebalancer une « manie naturelle » (page 437) : « on pourrait en venir à modifier par degrés de cette manière le caractère moral des personnes, et le somnambulisme provoqué pourrait prendre une certaine importance, comme moyen d'action, dans l'hygiène morale de l'humanité » (page 436). Guyau conclut ainsi cet article en constatant que « les faits observés par M. Richet » sur le somnambulisme provoqué indiquent « un nouveau moyen d'action sur la volonté humaine » (page 437).

Dans ce court texte, la pédagogie n'est pas évoquée ; et si Guyau évoque la portée potentiellement morale du somnambulisme provoqué, il paraît circonscrire cette question aux cas pathologiques (comme le confirme l'analogie finale : « on pourrait concevoir une action sur l'intelligence et le sens moral analogue à celle du chirurgien sur les yeux atteints de strabisme », page 437). Nous sommes donc loin d'une réflexion sur les enjeux éducatifs de la suggestion, tels qu'ils seront explicitement explorés dans *Éducation et hérédité* – même si la problématique est indubitablement en germe de ces pages.

Par-delà la question, au fond marginale, de savoir qui a le premier envisagé la possibilité d'une efficacité naturelle et normale de la suggestion au point de vue pédagogique, on observera que cette problématique d'une orthopédie morale de la suggestion émerge dans ces années 1880 ; et que si les analyses de Guyau ne sont pas pionnières, elles contribuent de manière décisive à l'approfondissement de la question.

¹⁶³³ Bernheim, *De la suggestion*, page 18.

¹⁶³⁴ Bernheim, *De la suggestion*, page 20.

¹⁶³⁵ « “Un homme, dit Shakespeare, pourrait tenir à la main un charbon ardent, et cependant s'imaginer que ce qu'il tient est froid, si en même temps il pensait au glacial Caucase ; il pourrait, sans être glacé de froid, se rouler dans la neige de décembre, en pensant à la chaleur d'un été imaginaire.” [...] La suggestion réalise ce que dit Shakespeare. Un sujet hypnotisé à qui l'on persuade qu'il est en danger de périr dans la neige, grelotte de froid. Il lui fait trouver que la température de la chambre est excessivement chaude, et il transpire bientôt de chaleur. », *Éducation et hérédité*, pages 1-2. Nous voyons dans cet extrait que Guyau considère comme étant quasi synonyme la suggestion et l'hypnose, ce qui semble le rattacher plutôt à la théorie de Bernheim qu'à celle de Charcot.

¹⁶³⁶ *Éducation et hérédité*, page 8.

¹⁶³⁷ *Éducation et hérédité*, page 3.

l'auteur libre de cette volition suggérée¹⁶³⁸, qu'il est capable de justifier *a posteriori*, de rationaliser. La raison devient un simple instrument au service d'une volition aveugle. Dès lors, la question se pose de savoir jusqu'où une telle influence extérieure peut être efficace à long terme ? « S'il en est ainsi, ne pourrait-on aller plus loin encore, créer de vrais instincts, et des instincts moraux ? » L'enjeu moral de la suggestion est ainsi dévoilé : la *suggestion*, telle est l'hypothèse originale de Guyau, est fondamentalement analogue à l'*instinct*. « Toute suggestion est en effet un *instinct à l'état naissant* »¹⁶³⁹, instinct artificiel, certes, mais qui finira par devenir une seconde nature ; inversement, « notre conscience instinctive est une sorte de suggestion héréditaire ». Or, de même que l'instinct est « le germe d'un sentiment de nécessité et parfois même de l'obligation », on peut voir dans la suggestion un mécanisme par lequel on peut influencer la conduite, une « volonté élémentaire ». Comme l'obligation morale elle-même, l'effet de la suggestion n'a rien d'automatique ; le sujet peut y résister, peut lutter contre cette idée ; et il peut suffire de suggérer à nouveau l'idée pour qu'elle s'incarne dans un acte¹⁶⁴⁰. Mais, dans un cas comme dans l'autre, l'effet est le même, et produit un sentiment de devoir dans lequel le sujet croit agir librement.

Certes, cette impulsion n'est pas nécessairement *durable* (elle est un « effet brusque et passager ») ; elle n'est pas non plus d'emblée *morale*, en tant qu'elle ressemble encore à une contrainte extérieure (elle est donc artificielle). Cette volonté est élémentaire, lors que l'obligation morale est un produit fort complexe, comme l'a montré Guyau dans l'*Esquisse*. À quelles conditions alors la suggestion peut-elle moraliser de manière durable ? Voilà le projet de Guyau : « systématis[er] les suggestion [pour] créer de toutes pièces de véritables *devoirs artificiels* »¹⁶⁴¹ ou à l'inverse, annuler tel ou tel effet d'un instinct indésirable. Si l'éducation peut soutenir ou détruire l'instinct, c'est à la suggestion qu'elle le devra en tant qu'elle produira de nouvelles habitudes destinées à renforcer ou remplacer les motifs héréditaires. Guyau est d'autant plus confiant dans cette efficacité que la psychologie expérimentale rapporte déjà de nombreux succès quant à l'efficacité moralisatrice de la suggestion¹⁶⁴², qui « peut agir sur la conduite » et conduire jusqu'à la « métamorphose »¹⁶⁴³.

¹⁶³⁸ « En la réalisant, d'ailleurs, il croit agir tout spontanément, obéir à une fantaisie personnelle, il s'attribue à lui-même la volonté d'autrui implantée en lui, et il trouve souvent des raisons presque plausibles pour justifier les actions déraisonnables qu'on lui a fait accomplir. », *Éducation et hérédité*, page 3.

¹⁶³⁹ *Éducation et hérédité*, page 4.

¹⁶⁴⁰ *Éducation et hérédité*, pages 5-6.

¹⁶⁴¹ *Éducation et hérédité*, page 6.

¹⁶⁴² *Éducation et hérédité*, pages 7-8.

¹⁶⁴³ *Éducation et hérédité*, pages 7-8.

Notons bien toutefois que cet enjeu ne consiste pas à contester la légitimité d'une influence extérieure, comme on pourrait le croire superficiellement. Croire que la moralité d'une action se joue sur *l'indépendance* du choix individuel (en d'autres termes, sur une liberté absolue) reviendrait à commettre deux erreurs :

- une erreur sur le *sens de la moralité*, dont le destin n'est pas d'être abstraitement libre, mais de développer la sociabilité et la solidarité. À ce titre, rien n'est plus immoral qu'un acte purement égoïste et antisocial.

- une erreur sur la *nature de l'individualité*, qui ne saurait se soustraire à l'influence d'autrui. L'individualité n'est pas un noyau idéalement indépendant d'autrui, mais contient au contraire une multiplicité de personnalités perméable à autrui, ouverte sur le monde, qui se développe en fonction de cette sociabilité constitutive. De même que l'homme n'est pas sociable par accident, mais par essence, la suggestion est inhérente à la nature humaine : « nous sommes tous susceptibles de suggestions, et même la vie sociale n'est pour ainsi dire d'une balance de suggestions réciproques »¹⁶⁴⁴. Dans une optique similaire, le thérapeute Paul Watzlawick écrit au sujet de la communication qu'« on ne peut pas ne pas influencer [...] il ne nous reste plus qu'à accepter la responsabilité inéluctable de décider pour nous-mêmes de quelles manière cette loi fondamentale de la communication humaine peut être suivie le plus humainement et le plus efficacement possible »¹⁶⁴⁵. Rien ne sert de critiquer ou de condamner la suggestion : elle est un *fait* irréfutable, qui découle de la nature relationnelle de l'individualité.

La suggestion (ou l'hypnose, puisque Guyau réduit la seconde à la première) n'aurait-elle d'emprise que pour les sujets pathologiques, hypnotisables en raison d'une lésion organique, comme le pensait Charcot ? Non pas, répond notre auteur (qui reprend ici, sans le citer, la position de Bernheim) : tous les sujets, sains ou pathologiques, sont soumis à l'influence de la suggestion. Le pathologique n'est à cet égard qu'un grossissement de ce qui se passe à l'état normal¹⁶⁴⁶ : il s'agit juste d'une mise en relief artificielle d'un phénomène commun à tous les hommes, « en vertu de l'analogie de constitution dans la race humaine »¹⁶⁴⁷.

¹⁶⁴⁴ *Éducation et hérédité*, page 9.

¹⁶⁴⁵ Paul Watzlawick, *Le langage du changement*, page 19.

¹⁶⁴⁶ « La suggestion physiologique et névropathique n'est que l'exagération de faits qui se passent à l'état normal. », *Éducation et hérédité*, page 8.

¹⁶⁴⁷ *Éducation et hérédité*, page 9.

Certes, la suggestion sera chez un sujet ordinaire moins spectaculaire, moins manifeste, car elle ne vient pas d'un homme déterminé, mais de la société toute entière : c'est la *suggestion sociale*. Il n'en demeure pas moins que nous sommes « accessibles à une infinité de petites suggestions, tantôt se contrariant, tantôt s'accumulant et produisant un effet moyen très sensible »¹⁶⁴⁸. De même, comme l'écrivait Leibniz dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, qu'il y a des petites perceptions qui rentrent dans la composition de la conscience qui ne sont pas aperçues par elle, de même il y a des petites suggestions qui rentrent dans la composition de la conduite qui ne laisse pas de se croire libre et autonome : « [la suggestion] doit exister aussi à un degré imperceptible chez tout le monde »¹⁶⁴⁹. Sur ce point, Guyau est en désaccord avec Bérillon (qu'il ne cite pas dans *Éducation et hérédité*, et dont nous ne savons pas s'il l'a lu), pour qui « plus un homme est instruit, intelligent [...], moins il est hypnotisable et suggestible lorsqu'il arrive à l'âge mûr »¹⁶⁵⁰.

Ainsi l'efficacité de la suggestion est-elle relative au stade de développement du sujet : particulièrement forte dans le somnambulisme provoqué (d'après notre auteur, 30% des individus dits normaux sont des sujets hypnotisables¹⁶⁵¹) ou dans les cas pathologiques (on peut parler d'*hypersuggestion* ; Guyau cite à cet égard les analyses de Dostoïevski sur les bagnards de Sibérie, lesquels sont incapables de résister à une suggestion, et sont, de fait frappés de « paralysie morale »¹⁶⁵²), son influence reste importante pour un individu normal. La période de l'enfance est particulièrement réceptive à la puissance de la suggestion, puisque comme l'écrit Guyau, « l'état de l'enfant au moment où il entre au monde est plus ou moins comparable à celui d'un hypnotisé »¹⁶⁵³. Cette remarque ne signifie pas que notre auteur envisage d'hypnotiser les enfants, mais au contraire que leur condition même les rend sensibles à l'influence naturelle et normale de la suggestion.

Mécanismes de la suggestion.

Comment fonctionne la suggestion ? À quoi son efficace tient-elle ?

Si notre individualité n'est pas une entité autonome et indépendante, c'est qu'elle est pénétrée de solidarité, de socialité. Dès lors, nous ne *pouvons* rester insensible à la présence

¹⁶⁴⁸ *Éducation et hérédité*, page 9.

¹⁶⁴⁹ *Éducation et hérédité*, page 9.

¹⁶⁵⁰ *Hypnose et thérapie brève*, n°19, page 77. Sur ce point, les progrès de l'hypnose thérapeutique contredisent la thèse de Bérillon : plus un sujet est suggestible, moins il est limité et borné dans ses capacités d'apprentissage ; et par voie de conséquence, plus il peut apprendre.

¹⁶⁵¹ *Éducation et hérédité*, page 12.

¹⁶⁵² *Éducation et hérédité*, pages 9-10.

¹⁶⁵³ « De plus, tous les enfants sont hypnotisables et facilement hypnotisables. Enfin ils sont particulièrement ouverts à la suggestion et l'auto-suggestion », *Éducation et hérédité*, page 17.

d'autrui, à ses actions. La suggestion est un processus de rééquilibration entre deux entités, le plus passif cherchant, par imitation, à s'harmoniser avec le plus actif : « la suggestion est ainsi la transformation par laquelle un organisme plus passif tend à se mettre à l'unisson avec un organisme plus actif »¹⁶⁵⁴. Qu'est-ce qu'un organisme « plus actif » ? On peut penser, dans la philosophie de notre auteur, qu'il s'agit de l'être le plus fécond au point de vue pratique, le plus généreux, le plus moral. Suggérer, c'est imprimer un élan de fécondité dans la pensée, la volonté ou la perception d'un être inférieur en vitalité. Ainsi, suggérer c'est bien dominer : Guyau comprend la suggestion comme l'effet d'un organisme actif qui « domine [un organisme moins actif] et en vient à régler ses mouvements extérieurs, ses volontés, ses croyances intérieures »¹⁶⁵⁵. Mais cette domination en question n'est pas une emprise *personnelle* : c'est une domination des formes supérieures et fécondes de la vie sur des formes inférieures et plus pauvres. La suggestion n'est rien d'autre qu'une communication de force vitale, qui, lorsqu'elle est distillée dans l'enfance, peut voir son influence s'étendre sur la vie entière : la suggestion devient régulatrice de l'existence elle-même¹⁶⁵⁶.

Cela ne revient évidemment pas à affirmer que la suggestion serait intrinsèquement morale, qu'elle porterait en elle-même à une intensité de vie plus haute, à la générosité. Que l'efficace de la suggestion passe par la solidarité des consciences ne signifie pas qu'elle réalise un degré plus élevé de solidarité morale. Les idées les plus généreuses comme les crimes les plus abjects se « propagent par suggestion » dans la société : la puissance suggestive d'un exemple est, en tant que telle, indépendante de sa fécondité morale.

Ainsi, *un exemple* n'est rien d'autre qu'un « phénomène de suggestion psychomotrice », à laquelle l'on cède ou l'on résiste, mais devant laquelle nous ne saurions rester spectateur passif. De manière générale, la *perception* n'est rien d'autre qu'une « sorte de suggestion qui commence et qui, chez certains individus, n'étant pas neutralisée par d'autres, s'achève en actions »¹⁶⁵⁷ sous l'effet de *l'imitation* – laquelle n'est rien d'autre que la continuation d'une tendance à la socialisation.

L'autorité ne doit pas être comprise autrement que comme l'effet d'une vitalité débordante et affirmative (« le pouvoir de suggérer se résout dans le pouvoir d'affirmer »),

¹⁶⁵⁴ *Éducation et hérédité*, page 11.

¹⁶⁵⁵ *Éducation et hérédité*, page 11.

¹⁶⁵⁶ « Le commerce de parents respectés, d'un maître, d'un supérieur quelconque, doit produire des suggestions qui s'étendent ensuite à toute la vie », *Éducation et hérédité*, page 11.

¹⁶⁵⁷ *Éducation et hérédité*, page 10.

d'une « énergie de la volonté »¹⁶⁵⁸ ; en retour, « l'obéissance est l'effet d'une suggestion victorieuse ». C'est donc une loi de la suggestion que « toute volonté forte tend à créer une volonté de même direction chez les autres individus ». Or, la puissance de l'affirmation, l'énergie de la volonté, dépend directement de la puissance d'agir : « l'autorité est le rayonnement de l'action », de la fécondité de la vie. Entre la fécondité de l'action, la puissance de l'affirmation et l'autorité, il existe donc un lien naturel et logique que la suggestion explicite – et que la duplicité d'un charlatan ou d'un orateur vient briser, puisqu'ils peuvent feindre un rayonnement, promesse non tenue d'une liaison avec la vitalité intérieure.

Le *langage* lui-même est porteur d'une suggestion intellectuelle et affective qu'il tend à traduire en acte : le mot, « produit naturel et nécessaire de l'évolution intellectuelle », n'est qu'un degré supérieur de l'idée et du sentiment. Aussi Guyau souligne-t-il la dimension performative, c'est-à-dire auto-suggestive, du langage :

« Aussi tout mot [...] éveille-t-il aussitôt avec force l'idée ou le sentiment correspondant. D'autre part, comme c'est une loi psychologique que toute image occupant vivement la conscience tend à s'achever par l'action, le mot est une action qui commence. »¹⁶⁵⁹

Les paroles sont « des possibles luttant entre eux pour leur réalisation, des *suggestions* se neutralisant » mais aussi se réalisant par notre intermédiaire.

Enfin, chaque *profession* peut être définie comme un « ensemble de suggestions constantes et coordonnées qui nous poussent à agir conformément à une idée ou type général présent à notre pensée »¹⁶⁶⁰. Le statut social influe sur notre comportement ; c'est pourquoi une profession régulière est, d'après Guyau, « presque toujours moralisatrice » : elle institue une série d'habitudes qui régulent l'existence à des fins de sociabilité.

La suggestion, pour être efficace, requiert néanmoins du sujet de *croire* à ce qui est suggéré ; si elle n'est pas accompagnée de croyance, son effet est très limité. En retour, le doute est à même de dissoudre l'efficace de la suggestion. Cette importance de la croyance explique, d'après notre auteur, pourquoi l'auto-suggestion peut prendre le relais de la suggestion : si croire en l'objet de la suggestion constitue un moment essentiel, le moment décisif ne consiste-t-il pas à *croire en soi* – à prendre *confiance* en soi ? Dès lors, une suggestion efficace consiste d'une part à changer l'image qu'un individu a de lui-même (qui

¹⁶⁵⁸ *Éducation et hérédité*, page 12.

¹⁶⁵⁹ *Éducation et hérédité*, page 13.

¹⁶⁶⁰ *Éducation et hérédité*, page 28.

n'est qu'une « habitude de soi »), mais aussi à persuader le sujet de cette transformation, à lui faire croire en lui, et à refouler toute forme de doute qui désagrégerait les forces. En ce sens, il n'est pas de suggestion efficace qui ne soit pas accompagnée d'auto-suggestion, de croyance en ses propres capacités. Dès lors, on comprend que la suggestion ne consiste en rien d'autre que « l'introduction en nous d'une *croyance pratique* qui se réalise elle-même »¹⁶⁶¹ : croyance auto-réalisatrice dont la cause originellement extérieure finit par nous pénétrer et produit l'effet d'une évidence pratique.

L'éducation comme coordination raisonnée de suggestions.

La suggestion œuvrant à tout instant de notre vie, en vertu de la dimension fondamentalement sociable de notre existence, c'est dans l'enfance qu'elle est le plus efficace. L'enfant, semblable à l'hypnotisé ne peut pas ne pas être sensible à la suggestion, qui donnera ainsi lieu à une habitude qui pourra être durable¹⁶⁶².

C'est là que l'importance morale de la suggestion entre en jeu : s'il y a des paramètres qui sont *donnés* (l'hérédité), il n'est rien d'*immuable* ni de *fatal*. Grâce à la suggestion, il y a place pour le *possible*, il y a place pour le *changement* : raisonnée et bien dirigée, on peut faire de la suggestion un « art de *modifier un individu en lui persuadant qu'il est ou peut être autre qu'il n'est* »¹⁶⁶³ – « autre », c'est-à-dire meilleur, capable de bien, capable de générosité et de sociabilité. Puisque nous n'avons de choix qu'entre une influence raisonnée et une influence qui s'ignore, n'est-il pas plus raisonnable de mettre la suggestion au service de la moralité, c'est-à-dire d'une vie débordante et solidaire ?

L'éducation doit prendre acte de cette possibilité de moraliser – d'autant que l'enfant y est particulièrement réceptif. Parmi tous les possibles qui se bousculent dans la personnalité d'un être, il faut aider à la réalisation du possible qui développe le plus la moralité, de manière à ce que l'individu prenne lui-même le relais de l'impulsion originellement extérieure. Il n'est de moralité et d'efficacité morale que lorsque l'individu croit lui-même en ses propres forces, qu'il cesse d'obéir à autrui pour n'obéir qu'à la loi d'expansion de la vie elle-même – autrement dit, quand l'autorité personnelle le cède aux lois internes de la générosité. L'éducation doit assurer ce relais, cette intériorisation des principes de la morale ; le moyen se trouve dans la suggestion, contagion d'un état de conscience qui finit par devenir

¹⁶⁶¹ *Éducation et hérédité*, page 17.

¹⁶⁶² « Tout ce que l'enfant va sentir sera donc une suggestion : cette suggestion donnera lieu à une habitude, qui pourra parfois se propager pendant la vie entière », *Éducation et hérédité*, page 17.

¹⁶⁶³ *Éducation et hérédité*, page 17.

auto-réalisateur. De même que les idées peuvent avoir une efficace, la croyance détient une force morale.

« Toute l'éducation même doit tendre à ce but : convaincre l'enfant qu'il est *capable du bien* et *incapable du mal*, afin de lui donner en fait cette puissance et cette impuissance : lui persuader qu'il a une volonté forte, afin de lui communiquer la force de la volonté ; lui faire croire qu'il est moralement libre, maître de soi, afin que "l'idée de liberté morale" tende à se réaliser elle-même progressivement. »¹⁶⁶⁴

Ne retrouve-t-on pas sous la plume de notre auteur l'effet que décrit Rosenthal et Jacobson lorsqu'ils décrivent *l'effet Pygmalion*¹⁶⁶⁵ ? Lorsqu'il suggère qu'un enfant, que rien *a priori* ne distingue, est davantage capable, il crée une suggestion d'excellence qui, l'expérience le montre, finit par devenir effective. Suggérer le succès, c'est contribuer à le réaliser, parce que cette suggestion tend à produire chez le sujet moral, par auto-suggestion, une activité pour se hisser à la hauteur des attentes. Guyau ne semble pas évoquer autre chose lorsqu'il écrit :

« Il suffit bien souvent de dire ou de laisser croire à des enfants, à des jeunes gens, qu'on leur suppose telle ou telle bonne qualité, pour qu'ils s'efforcent de justifier cette opinion. »

La suggestion agit donc directement sur l'image de soi, et partant sur l'estime de soi. L'intelligence même peut être accrue par suggestion¹⁶⁶⁶ ; c'est pourquoi là encore l'éducateur doit « persuader à l'enfant qu'il pourra *comprendre* et qu'il pourra *faire* »¹⁶⁶⁷. Moraliser l'enfant, c'est ainsi accroître sa confiance en lui-même, en ses propres capacités¹⁶⁶⁸. Cela ne signifie pas que l'enfant ne doit pas éprouver de honte ; la *honte*, à supposer qu'elle témoigne d'une prise de conscience, peut être considérée comme un stimulant moral qui enjoint à dépasser un état temporaire de paresse¹⁶⁶⁹. Elle révèle que les défauts ne sont pas une fatalité.

¹⁶⁶⁴ *Éducation et hérédité*, page 17.

¹⁶⁶⁵ Robert A. Rosenthal, Lenore Jacobson, *Pygmalion in the Classroom : Teacher Expectation and Pupil's Intellectual Development*.

¹⁶⁶⁶ « On peut suggérer à quelqu'un qu'il est un sot, qu'il est incapable de comprendre telle ou telle chose, qu'il ne pourra pas faire telle ou telle autre chose : et on développe par là une inintelligence, une impuissance proportionnelle », *Éducation et hérédité*, page 20.

¹⁶⁶⁷ *Éducation et hérédité*, page 20.

¹⁶⁶⁸ « Un sentiment à développer chez l'enfant c'est donc celui de la vraie confiance en soi », *Éducation et hérédité*, page 21.

¹⁶⁶⁹ Par exemple dans le quarante-troisième récit moral présenté dans *L'année enfantine de lecture courante*, pages 82-84 :

« **La paresse.**

Un jour le petit Joseph s'entendit appeler par une voisine.

"Joseph, disait-elle, veux-tu me lire cette lettre de mon fils le soldat ? Moi je suis vieille et j'ai de mauvais yeux."

Joseph rougit et répondit bien bas :

"Je ne sais pas lire, madame.

- Mais ne vas-tu pas depuis longtemps à l'école ?"

Joseph le paresseux baissa la tête, tout confus.

Moraliser consiste donc en ceci : suggérer qu'un être est capable de mieux ; démoraiser, en retour, ne consiste en rien d'autre que suggérer la médiocrité d'un sujet moral¹⁶⁷⁰. Tout constat fait devant l'enfant joue la fonction d'une suggestion. Autant dire qu'aucun diagnostic n'est neutre, et que chaque mot est comme une prophétie autoréalisatrice.

Bien évidemment, le but de l'éducation est de moraliser ; c'est pourquoi notre auteur reprend à son compte l'idée que « l'art de conduire les jeunes gens consiste avant tout à les supposer aussi bons qu'on souhaiterait qu'ils fussent »¹⁶⁷¹. L'éducateur doit donc commencer par croire en ses élèves pour qu'eux-mêmes puissent croire en eux : il faut toujours « présupposer la bonté et la bonne volonté »¹⁶⁷². C'est pourquoi Guyau propose aux éducateurs une règle capitale, qui nous paraît d'une haute teneur pédagogique : « autant il est utile de rendre conscients d'eux-mêmes les bons penchants, autant il est dangereux de rendre conscients les mauvais lorsqu'ils ne le sont pas encore. »¹⁶⁷³

Aussi l'éducation n'a-t-elle rien à voir avec le *dressage* : là où le dompteur ne recherche qu'une obéissance mécanique de l'animal, quitte à briser sa volonté, l'éducateur doit à la fois orienter et fortifier la volonté de l'enfant. Pour accomplir cette tâche, l'autorité est requise – et plus particulièrement la composante affective de l'autorité, l'amour, qui doit l'emporter en importance sur l'habitude de soumission et la crainte. Susciter l'amour de l'enfant est donc le meilleur relais d'une autorité moralisatrice.

« Celui qui a besoin de châtiment est un enfant qui manque d'affection ; aimez-le assez, et vous n'aurez plus besoin de le frapper, car l'amour produit toujours un retour d'amour, qui est le ressort le plus puissant dans toute éducation. »¹⁶⁷⁴

De manière très remarquable, Guyau insiste sur le besoin d'amour au fondement de toute éduabilité¹⁶⁷⁵. L'enfant a besoin de croire en lui ; pour cela, il a besoin qu'on croie en lui, qu'on l'aime pour qu'il devienne sociable et puisse développer la moralité.

“Alors, reprit tristement la voisine, pour avoir des nouvelles de mon fils j'attendrai à ce soir, car tout le monde est aux champs.”

Joseph, malgré ses habitudes de paresse, avait bon cœur ; il partit en courant.

Bientôt il ramena son petit camarade Paul, qui était un élève studieux.

Paul lut sans hésitation la lettre à la vieille voisine.

Joseph avait eu grande honte. – “Moi aussi, se disait-il en écoutant son petit camarade, *moi aussi je veux savoir lire*.”

Deux mois après, il avait tant travaillé qu'il savait *lire couramment, écrire, compter*. »

¹⁶⁷⁰ « Leur supposer des sentiments mauvais, leur faire des reproches immérités, user à leur égard de mauvais traitements, c'est produire le résultat contraire [...] croire à la méchanceté de quelqu'un, c'est le rendre en général plus méchant qu'il n'est. [...] supposer le vice, c'est souvent le produire. », *Éducation et hérédité*, pages 17-19.

¹⁶⁷¹ *Éducation et hérédité*, page 17.

¹⁶⁷² *Éducation et hérédité*, page 19.

¹⁶⁷³ *Éducation et hérédité*, page 20.

¹⁶⁷⁴ *Éducation et hérédité*, page 24.

La visée essentielle de l'éducation est donc de développer la sociabilité, puisque c'est à partir d'elle que pourront se développer la bonté et la générosité naturelles de l'homme¹⁶⁷⁶ : il convient ainsi « d'agrandir ses sentiments, non de les rapetisser ». Or, ce développement n'est possible que si la société fréquentée enjoint à se dépasser moralement. Rien n'est plus déterminant à cet égard que le choix de ses camarades : « le principe dominant de l'éducation doit-il être de choisir pour compagnon des hommes qui vous soient supérieurs moralement »¹⁶⁷⁷. La société étant une « suggestion réciproque », le *choix des fréquentations* devient une question cruciale. C'est dans cette optique que Guyau, dans *L'année enfantine de lecture courante*, propose une analogie entre les êtres humains et les plantes : de même que les couleurs des verveines se mêlent à mesure de leur proximité, de même les caractères se teignent selon les amitiés contractées. De cette belle image découle ce devoir envers autrui, qui consiste à bien choisir ses camarades : « Si tu veux être bon, ne fréquente jamais que les bons »¹⁶⁷⁸. Inversement, comme l'écrit Guyau dans *La première année de lecture courante*, les mauvaises fréquentations agissent à la manière d'une tâche d'huile¹⁶⁷⁹ : le vice se communique insensiblement mais sûrement.

« On devient facilement semblable à ceux dont on s'approche. De là le vieux proverbe : “Dis-moi qui tu hantes, et je te dirai qui tu es.” »¹⁶⁸⁰

¹⁶⁷⁵ On constatera que *L'année enfantine de lecture courante* s'ouvre et se conclut sur un impératif d'amour : à l'égard des parents d'une part (premier récit, pages 3-4 : « Et Paul est heureux de montrer à son père combien il l'aime. ») ; à l'égard de son maître et de sa patrie d'autre part (cinquante-neuvième et dernier récit, pages 116-119 : « “Petits Français, [...] aimez bien votre patrie et aimez-vous les uns les autres.” [...] Le maître est heureux de se sentir aimé de tous ces enfants auxquels il consacre sa vie et ses forces. »

Ce devoir d'amour est réitéré dans *L'année préparatoire de lecture courante* : « **Le premier devoir de l'enfant à l'école, c'est d'obéir à son maître et de l'aimer.** » (page 4)

¹⁶⁷⁶ « En somme, l'homme n'est pas foncièrement mauvais, par cette raison que c'est un être naturellement sociable », *Éducation et hérédité*, page 23.

¹⁶⁷⁷ *Éducation et hérédité*, page 31.

¹⁶⁷⁸ *L'année enfantine de lecture courante*, pages 61-62.

« **33. – Choisissez bien vos amis. Les verveines.**

Un enfant, dans son petit jardin, avait planté des verveines blanches, des verveines bleues et des verveines rouges.

“J'aurai ainsi, disait-il, un jardin de plusieurs couleurs.”

Quelque temps après, il fut bien surpris.

“Regardez, dit-il à son père : les verveines blanches qui étaient à côté des rouges sont devenues roses ; les verveines rouges qui étaient à côté des bleues sont devenues violettes, comme si elles avaient mêlé leurs couleurs.

- Mon enfant, dit le père, on finit par ressembler à ceux que l'on approche :

“Si tu veux être bon, ne fréquente jamais que les bons.” »

¹⁶⁷⁹ *La première année de lecture courante*, 46. La mauvaise compagnie. – La tâche d'huile, page 80.

« Un enfant avait par mégarde versé de l'huile sur une tapisserie. Honteux de sa maladresse et voulant la réparer, il appliqua sur l'endroit taché une feuille de papier. Hélas ! le soir même la tache d'huile s'était communiquée au papier blanc.

“Cette tache est bien obstinée, pensa l'enfant ; mais je vais faire en sorte qu'elle ne reparaisse plus !”

Et il appliqua une nouvelle feuille de papier, plus épaisse que la première.

Le lendemain, cette feuille était encore tachée. L'enfant fut surpris. “Mon ami, lui dit son père, cette tache d'huile est la frappante image du vice, qui se communique à tout ce qui l'approche. Si tu veux conserver la pureté de ton cœur, évite toujours la compagnie des hommes corrompus.” »

¹⁶⁸⁰ *La première année de lecture courante*, 46. La mauvaise compagnie. – La tâche d'huile, page 80.

Pour conclure cette présentation du rôle de la suggestion dans la philosophie éducative de Jean-Marie Guyau, nous pouvons souligner le rôle que peut jouer la suggestion dans la régulation des habitudes, dont nous avons vu plus haut qu'elles constituaient les prémisses de la vie morale. Si l'hérédité n'est rien d'autre que de l'action accumulée, capitalisée, il est possible de la contrebalancer par de l'action – mais sous sa forme vive, comme solidarité avec l'espèce humaine toute entière. Or, la suggestion est un ressort essentiel de cette solidarité, puisque correctement coordonnée, et faisant prendre conscience à l'enfant de sa bonté possible, elle tend à créer et renforcer cette bonté même. L'intelligence peut dissoudre l'instinct ; mais cette dissolution peut être salvatrice même lorsque l'hérédité est démoralisatrice. Toutefois, c'est la suggestion (et plus précisément la suggestion sociale) qui pourra prendre le relais de l'instinct pour réguler la conduite et finir, à terme, par devenir un instinct.

CONCLUSION

Résumé de cette enquête.

Au terme de cette étude, nous pouvons constater que la structure antagonique de l'histoire de la philosophie morale est à même de connaître, d'après notre auteur, une issue doublement positive :

- au point de vue théorique, en remplaçant chacune des traditions au sein de l'évolution naturelle de l'homme, Guyau pense pouvoir reprendre à son compte la part de vérité des deux genres de doctrine. Si *l'hédonisme* est une philosophie convenant particulièrement à l'égoïsme infantile, il est irréfutable quant à la scientificité de sa méthode ; mais outre qu'il est incapable de produire une véritable obligation morale, et que l'obligation née de l'égoïsme ne survivrait pas à sa théorisation, la pensée utilitaire néglige trop la part de l'imaginaire dans la constitution d'une morale possible. Quant à *l'idéalisme*, convenant davantage à l'altruisme d'un cœur fécond, il sollicite un amour du devoir ; mais qu'il ne parvient pas à fonder de manière satisfaisante. La solution purement immanente, d'après notre auteur, consiste à croiser les deux doctrines en les corrigeant : intégrer au désiré de fait ce qui est désirable. Dans la partie scientifique de la morale, en remontant plus loin que l'égoïsme, jusqu'à la *puissance de la vie* elle-même, marquée par la solidarité, pour montrer qu'elle est porteuse non seulement de la gravitation sur soi constaté par les utilitaires, mais aussi de générosité, et que l'excès d'égoïsme sain doit se métamorphoser naturellement en altruisme. Le seul impératif de la morale sera donc celui de l'intensification et de la fécondité de la vie, sous la forme du développement de la solidarité. Dans la partie hypothétique de la morale, l'impératif s'individualise, se personnalise pour devenir une œuvre originale et irréductible au devoir homogène, audacieuse au besoin, et surtout *libre*. La morale de l'avenir, à son degré le plus individuel, est ouverte et créatrice, et n'est plus une *rigidum quid*. À charge pour chacun de s'obliger soi-même.

- au point de vue pratique, la moralisation des générations à venir est capitale, puisqu'il convient de créer les conditions d'une intensification de la vie – laquelle n'est ni automatique (comme le croit Spencer) ni fatale (comme le croient les partisans de l'hérédité), mais seulement *possible*. L'éducation prend en charge la moralisation effective de l'avenir, c'est-à-dire le développement harmonieux de leurs facultés pour elles-mêmes, en sorte de développer la fécondité morale et sociale de chaque individu. Une des grandes originalités de notre auteur dans sa contribution à la pensée éducative consiste à avoir compris l'importance de la *suggestion* dans le développement de la personnalité morale de l'individu – et d'en avoir exploré les enjeux éducatifs.

Aussi les principes de la synthèse morale entreprise par Guyau orientent-ils sa réflexion philosophique et sa pratique pédagogique : l'étude des doctrines passées, en retraçant l'évolution de la moralité humaine, dessine également un avenir possible. L'originalité de l'évolutionnisme de notre auteur consiste à la fois en son adhésion aux thèses évolutionnistes (passage de l'homogène à l'hétérogène) mais aussi à la conviction que cette évolution n'a rien de nécessaire et qu'il faut la prendre en charge : il s'agit d'un évolutionnisme qui est aussi un volontarisme. C'est pourquoi Guyau en appelle à l'éducation, comme l'opérateur privilégié d'une moralisation possible de la volonté.

Refusant de réduire le moral au social, prenant acte de la complexité de la question éthique, explorant les interactions qui fournissent le matériau d'une morale refusant les réductionnismes, pensant les conditions pédagogiques d'une moralisation de la volonté, la philosophie de Guyau nous paraît étonnamment moderne et lucide sur les problèmes qu'une morale immanente est destinée à porter et affronter.

L'anarchie comme avenir de la morale anomique ? Guyau et la doctrine de Pierre Kropotkine.

Nous proposons de clore cette étude par un aperçu sur les rapports que la philosophie de Guyau entretient avec la doctrine anarchiste de Pierre Kropotkine, l'un des rares théoriciens à s'être ouvertement réclamé d'une pensée anomique.

Nous avons signalé que Guyau avait rencontré Kropotkine en 1887. En 1889, l'année qui suit la mort de Guyau, Kropotkine publie un petit ouvrage, *La morale anarchiste*, qui à plusieurs reprises, fait un éloge vibrant de Guyau. On constate de surcroît un emprunt explicite aux thèses de notre auteur ; les chapitres VIII et IX de son opuscule citent des passages entiers de l'*Esquisse*. Kropotkine présente même Guyau comme un « penseur

anarchiste sans le savoir »¹⁶⁸¹. Est-ce le cas ? Peut-on présenter la morale de Guyau comme le précurseur de l'anarchie de Kropotkine ? En retour, la doctrine anarchiste constitue-t-elle la philosophie de l'avenir que Guyau cherchait à élaborer ?

En premier lieu, il faut remarquer que si l'anarchie relève à la fois de la morale et de la politique, la philosophie de Guyau ne propose pas de théorie explicitement politique, même si, comme l'a montré Philippe Saltel¹⁶⁸², on peut trouver l'équivalent d'un discours métapolitique. Cette esquisse de philosophie politique (incomparablement moins élaborée que l'*Esquisse morale*) n'étant guère développée, nous préférons mettre entre parenthèse la comparaison entre la philosophie de Guyau et la politique anarchiste pour nous recentrer autour de la question *morale*.

En second lieu, nous pensons que si Kropotkine se réclame de Guyau, il faut néanmoins nuancer les rapports réels entre ces auteurs. Il y a bien d'un côté une authentique inspiration guyalcienne dans l'opuscule *La morale anarchiste*. Mais il a aussi un certain nombre de thèses et d'arguments en contradiction avec la philosophie de l'auteur de l'*Esquisse*.

Pour ce faire, commençons par exposer la doctrine de Kropotkine.

Refusant tout asservissement à une autorité autre que la raison¹⁶⁸³, la doctrine anarchiste condamne toutes les causes abstraites, métaphysiques ou religieuses. Si Kropotkine accorde aux auteurs utilitaires que la recherche du plaisir est constitutive de la vie consciente de l'homme¹⁶⁸⁴, et qu'elle est l'« essence même de la vie »¹⁶⁸⁵, cette quête du bonheur individuel n'épuise pas la morale, bien au contraire. Kropotkine écarte l'hypothèse qui considérerait que c'est la morale elle-même qui doit être renversée, car « tous les actes [seraient] indifférents »¹⁶⁸⁶ : une telle hypothèse serait certes cohérente, mais relèverait de « la logique du fou »¹⁶⁸⁷.

¹⁶⁸¹ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 65.

¹⁶⁸² *La puissance de la vie*, Philippe Saltel, pages 312-322.

¹⁶⁸³ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 14 : « [Tel est le drapeau] de la philosophie anarchiste : "Ne se courber devant aucune autorité, si respectée qu'elle soit ; n'accepter aucun principe, tant qu'il n'est pas établi par la raison." »

¹⁶⁸⁴ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 20 : « Eh bien ! dans ses actes conscients ou réfléchis, l'homme recherche toujours ce qui lui fait plaisir. »

¹⁶⁸⁵ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 22 : « Rechercher le plaisir, éviter la peine, c'est le fait général (d'autres diraient la loi) du monde organique. C'est l'essence même de la vie. Sans cette recherche de l'agréable, la vie même serait impossible. L'organisme se désagrégerait, la vie cesserait. »

¹⁶⁸⁶ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, pages 24-25 : dans ce renversement, on trouverait l'« équivalence du bien et du mal », il n'y aurait plus « ni bonne ni mauvaise odeur » car « tous les deux ne sont que des vibrations de molécules », « ni bon ni mauvais goût », « ni beauté ni laideur physique », « ni intelligence ni imbécillité ». Autrement dit, il n'y aurait plus de repères normatifs ; Kropotkine énonce là, pour la critiquer, une doctrine évoquant l'hypothèse de l'indifférence de la nature.

¹⁶⁸⁷ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 26.

Car d'après l'anarchiste, le bien et le mal existent : il s'agit de tous les actes qui non seulement procurent du plaisir individuel, mais aussi tous ceux qui contribuent à la conservation de l'espèce¹⁶⁸⁸. Observant dans les sociétés animales des situations de coopération¹⁶⁸⁹, Kropotkine en déduit que la conception du bien et du mal est la même pour tous les êtres vivants¹⁶⁹⁰ :

« Ce qui est réputé *bon* [...] c'est ce qui est *utile* pour la préservation de la race – et ce qui est réputé *mauvais*, c'est ce qui lui est *nuisible*. Non pas pour l'individu, comme disaient Bentham et Mill, mais bel et bien pour la race entière. »¹⁶⁹¹

Il y a donc une moralité animale, laquelle est tout instinctive, et qui prend pour objet l'espèce toute entière, non plus l'individu seulement. Mais quel est le contenu de cette moralité ? Il s'agit non pas d'un impératif catégorique, mais hypothétique ; d'un conseil relevant d'une longue expérience sédimentée sous formes d'habitudes et donc d'instincts. Ce conseil est le suivant : « *Fais aux autres ce que tu voudrais qu'ils te fassent dans les mêmes circonstances* »¹⁶⁹². Ce conseil prend la forme d'un sentiment : Kropotkine se réfère à Adam Smith, l'auteur de *La théorie des sentiments moraux*, pour montrer que c'est la *sympathie*, par le relais de la puissance imaginative, qui est à la base du devoir. Or, pour l'auteur anarchiste, il faut élargir ce sentiment afin qu'il n'appartienne pas qu'à l'homme, mais aussi aux animaux¹⁶⁹³. La morale n'est donc rien d'autre que le sentiment de solidarité, acquis par habitude et transmis par hérédité¹⁶⁹⁴. Telle est la loi fondamentale de la vie, davantage encore

¹⁶⁸⁸ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, pages 28-29 : « Le monde animal en général, depuis l'insecte jusqu'à l'homme, sait parfaitement ce qui est bien et ce qui est mal, sans consulter pour cela ni la Bible ni la philosophie. Et s'il en est ainsi, la cause en est encore dans les besoins de leur nature : dans la préservation de la race, et, partant, dans la plus grande somme possible de bonheur pour chaque individu. »

¹⁶⁸⁹ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, pages 30-32.

¹⁶⁹⁰ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 29 : « Les animaux vivant en société savent aussi distinguer entre le bien et le mal, tout à fait comme l'homme » ; page 32 : « Des milliers de faits semblables pourraient être cités ; des livres entiers pourraient être écrits pour montrer combien les conceptions du bien et du mal sont identiques chez l'homme et chez les animaux. [...] La fourmi, l'oiseau, la marmotte et le Tchouktche sauvage n'ont lu ni Kant ni les saints Pères, ni même Moïse. Et cependant, tous ont la même idée du bien et du mal. »

¹⁶⁹¹ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 32.

¹⁶⁹² Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 35 : « La moralité qui se dégage de l'observation de tout l'ensemble du règne animal [...] peut se résumer ainsi : "*Fais aux autres ce que tu voudrais qu'ils te fassent dans les mêmes circonstances.*" Et elle ajoute : "Remarque bien que ce n'est qu'un *conseil* ; mais ce conseil est le fruit d'une longue expérience de la vie des animaux en sociétés et chez l'immense masse des animaux vivant en sociétés, l'homme y compris, agir selon ce principe a passé à l'état d'*habitude*. Sans cela, d'ailleurs, aucune société ne pourrait exister, aucune ne pourrait vaincre les obstacles naturels contre lesquels elle a à lutter." »

¹⁶⁹³ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 40 : « La seule faute d'Adam Smith est de n'avoir pas compris que ce même sentiment de sympathie, passé à l'état d'habitude, existe chez les animaux tout aussi bien que chez l'homme. »

¹⁶⁹⁴ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 42 : « Que l'on s'imagine maintenant ce sentiment de solidarité agissant à travers les millions d'âges qui se sont succédés depuis que les premières ébauches d'animaux ont apparu sur le globe. Que l'on s'imagine comment ce sentiment peu à peu devenait habitude et se transmettait par l'hérédité, depuis l'organisme microscopique le plus simple jusqu'à ses descendants – les insectes, les reptiles, les mammifères et l'homme – et l'on comprendra l'origine du sentiment moral qui est une *nécessité* pour l'animal, tout comme la nourriture ou l'organe destiné à la digérer. »

que ne l'est la loi de la lutte pour l'existence¹⁶⁹⁵. À cet égard, l'homme n'est pas une exception : il possède nécessairement ce sentiment moral, lequel est une faculté naturelle¹⁶⁹⁶. Quant aux actes inconscients, à l'instar des instincts animaux, ils portent en eux cette moralité mécanique, quasi automatique¹⁶⁹⁷.

Retraduisant ce principe moral sous une formule plus sociale et politique, Kropotkine en fait l'équivalent du principe d'Égalité, « le principe fondamental de l'Anarchie »¹⁶⁹⁸. C'est au nom de ce principe suprême, identifié à l'équité¹⁶⁹⁹, que l'anarchiste légitime le recours à la violence, « ce droit d'user de la force »¹⁷⁰⁰ qui a pu conduire à l'assassinat du tsar Alexandre II en 1881¹⁷⁰¹. Tout se passe comme si la nature de l'homme était foncièrement bonne, que la marche au progrès moral était nécessaire et automatique¹⁷⁰² ; et que seuls des obstacles *extérieurs* pouvaient entraver ce développement. Il y a quelque chose de rousseauiste dans ce raisonnement : « empêchez les vices de naître, écrivait l'auteur de *l'Émile*, vous aurez assez fait pour la vertu ». À la différence de Rousseau, cependant, qui désirait empêcher *préventivement* l'apparition des vices liés à l'amour propre de comparaison, en considérant que la nature humaine ne rétrograde pas, l'anarchiste pense qu'une intervention destructrice est pertinente, pour retrouver cet état d'innocente égalité originelle. Il convient donc *d'éliminer* ces ennemis du progrès humain, identifiés par Kropotkine comme étant les sources de l'autorité – élimination qui n'est pas métaphorique mais se concrétise par des actions violentes¹⁷⁰³.

¹⁶⁹⁵ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, pages 40-41 : « En toute société animale, la solidarité est une loi (un fait général) de la nature, infiniment plus importante que cette lutte pour l'existence dont les bourgeois nous chantent la vertu sur tous les refrains, afin de mieux nous abrutir. »

¹⁶⁹⁶ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, pages 44-45 : « Lors même que nous voudrions nous [...] débarrasser [de cette évolution], nous ne le pourrions pas. Il serait plus facile à l'homme de s'habituer à marcher sur ses quatre pattes que de se débarrasser du sentiment moral. Il est antérieur, dans l'évolution animale, à la posture droite de l'homme. Le sens moral est en nous une faculté naturelle, tout comme le sens de l'odorat et le sens du toucher. »

¹⁶⁹⁷ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 54 : « [...] dans quatre-vingt-dix-neuf cas sur cent nous agissons moralement par simple habitude. »

¹⁶⁹⁸ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 46 : « D'ailleurs, ce principe de traiter les autres comme on veut être traité soi-même, qu'est-il, sinon le principe même de l'Égalité, le principe fondamental de l'Anarchie ? Et comment peut-on seulement arriver à se croire anarchiste sans le mettre en pratique ? »

¹⁶⁹⁹ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 47 : « L'égalité en tout – synonyme d'équité –, c'est l'anarchie même. »

¹⁷⁰⁰ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 51.

¹⁷⁰¹ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 48 : « L'homme de cœur préfère mourir que de devenir la cause de maux pour les autres. Et c'est pourquoi il aura conscience de bien faire, et l'approbation de ceux qu'il estime le suivra s'il tue la vipère ou le tyran » ; pages 50-51 : « Pérovskaya et ses amis ont tué le tsar russe. Et l'humanité entière, malgré sa répugnance du sang versé, malgré ses sympathies pour un qui avait laissé libérer les serfs, leur a reconnu ce droit. [...] Ceux-là – s'est-on dit – avaient conquis le droit de tuer »

¹⁷⁰² Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, pages 54-55 : « [...] nous sommes persuadés que l'immense masse des hommes, à mesure qu'ils seront de plus en plus éclairés et se débarrasseront des entraves actuelles, fera et agira toujours dans une certaine direction utile à la société, tout comme nous sommes persuadés d'avance que l'enfant marchera un jour sur ses deux pieds et non sur ses quatre pattes, simplement parce qu'il est né de parents appartenant à l'espèce Homme. »

¹⁷⁰³ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 56 : « Nous ne demandons qu'une chose, c'est à éliminer tout ce qui, dans la société actuelle, empêche le libre développement de ces deux sentiments [aimer le bon ; haïr le mauvais] : l'État, L'Église, l'Exploitation ; le juge, le prêtre, le gouvernement, l'exploiteur. »

Dès lors que toute forme de domination est abolie, l'anarchiste ne préconise aucune forme d'obligation¹⁷⁰⁴ ou de sanction¹⁷⁰⁵ ; au contraire, la liberté totale, sans contrainte, sans discipline est requise pour permettre aux facultés humaines de se développer et aux passions de s'épanouir¹⁷⁰⁶. À cet égard, Kropotkine se réfère explicitement à la morale de Jean-Marie Guyau :

« Eh bien, nous ne craignons pas de renoncer au juge et à la condamnation. Nous renonçons même, avec Guyau, à tout espèce de sanction, à toute espèce d'obligation de la morale »¹⁷⁰⁷

C'est qu'au-delà de la simple égalité, réservée aux médiocres¹⁷⁰⁸, il y a la fécondité de la vie – et « cette fécondité de l'esprit, de la sensibilité ou de la volonté prend toutes les formes possibles »¹⁷⁰⁹, et notamment celle du dévouement. C'est pourquoi il ne faut pas la camiser : elle est imprévisible, et cause seule les vrais progrès humains. Avec la fécondité, c'est la vie elle-même qui réconcilie l'individu et l'espèce, l'altruisme et l'égoïsme, qui ne s'opposent donc pas¹⁷¹⁰. La forme supérieure de l'existence est donc la *solidarité*. Pour appuyer ses dires, Kropotkine s'autorise de Guyau¹⁷¹¹ ; et il fait davantage que s'en inspirer : l'anarchiste s'approprie littéralement les principales formules de l'auteur de l'*Esquisse* pour les faire siennes, le citant abondamment, et allant jusqu'à reprendre ses exemples¹⁷¹². La fécondité doit se manifester sous ses trois formes : intelligence, volonté, sensibilité. La vie recherche l'idéal ; et ceux qui nient cette recherche dédoublent leur être, pour se mutiler eux-mêmes¹⁷¹³.

¹⁷⁰⁴ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 54 : « Nous ne craignons pas de dire : “Fais ce que tu veux, fais comme tu veux” »

¹⁷⁰⁵ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 56 : « [...] niant absolument à la société le droit de punir qui que ce soit et de quelque façon que ce soit, pour quelque acte antisocial qu'il ait commis [...] »

¹⁷⁰⁶ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 60 : « Nous reconnaissons la liberté pleine et entière de l'individu ; nous voulons la plénitude de son existence, le développement libre de ses facultés. Nous ne voulons rien lui imposer et nous retournons ainsi au principe que Fourier opposait à la morale des religions, lorsqu'il disait : “Laissez les hommes absolument libres ; ne les mutilez pas – les religions l'ont assez fait. Ne craignez même pas leurs passions : dans une société *libre*, elles n'offriront aucun danger.” »

¹⁷⁰⁷ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 54.

¹⁷⁰⁸ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 78 : « Dans des relations égalitaires, tu trouveras, à tout prendre, la plus grande somme de bonheur possible, étant donné tes forces médiocres. »

¹⁷⁰⁹ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 63.

¹⁷¹⁰ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 76 : « La distinction entre l'égoïsme et l'altruisme est donc absurde à nos yeux. »

¹⁷¹¹ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, pages 65-74.

¹⁷¹² Par exemple page 69, où Kropotkine donne comme exemple de fécondité de la volonté excessive de Napoléon I^{er}.

¹⁷¹³ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, pages 71-72 : « Eh bien, la vie n'est vigoureuse, féconde, riche en sensations, qu'à condition de répondre à cette sensation de l'idéal. Agissez *contre* cette sensation, et vous sentez votre vie se dédoubler ; elle n'est plus *une*, elle perd de sa vigueur. Manquez souvent à votre idéal, et vous finissez par paralyser votre volonté, votre force d'action. Bientôt vous ne retrouvez plus cette vigueur, cette spontanéité de décision que vous vous connaissiez jadis. Vous êtes un être brisé. »

Dès lors, il n'y a plus lieu d'opposer l'individu à l'espèce : le bien des deux a toujours été identique, et c'est pourquoi l'évolution a été possible¹⁷¹⁴. La conscience de cette identité produit *ipso facto* la moralité. La croyance à l'opposition entre l'égoïsme de l'individu dressé contre l'altruisme ne relève que d'un point de vue étroit et borné. Aussi la morale ne peut être que scientifique : appuyant ses propos sur l'observation de données naturelles, elle ne sera pas prescriptive ; elle devra se contenter de constater des faits, sans jamais chercher à contraindre, sanctionner ou à obliger.

« Cette morale n'ordonnera rien. Elle refusera absolument de modeler l'individu selon une idée abstraite, comme elle refusera de le mutiler par la religion, la loi et le gouvernement. Elle laissera la liberté pleine et entière à l'individu. Elle deviendra une constatation des faits, une science. »¹⁷¹⁵

Voilà pour l'exposition de la pensée de Kropotkine. Passons désormais à sa critique, dans une optique guyalcienne.

Sans doute, il y a une inspiration très nettement guyalcienne chez Kropotkine, qui ne se réduit pas à l'emprunt de la terminologie ou à la reprise de certaines de ses formules.

Lorsque l'anarchiste considère que la vie est créatrice, que l'individu ne doit pas recevoir de l'extérieur une norme à laquelle conformer son propre idéal, il est dans la lignée de l'auteur de *l'Esquisse*. La vie produit des formes nouvelles qu'une obligation absolue étoufferait. Lorsqu'il envisage la puissance de l'idéal, Kropotkine subit là aussi heureusement l'influence de Guyau : ce dernier en effet affirmait bien en ce sens que « la moralité n'est que l'unité de l'être ».

La méthode, également, de Kropotkine aurait eu l'adhésion de Guyau : ne séparant pas l'homme du reste de la nature, l'anarchiste tente de penser une moralité naturelle, peut-être observable en germe chez les animaux. Le refus de tout dogmatisme, peut-être trop vindicatif chez Kropotkine, aurait néanmoins eu, pensons-nous, l'aval de notre auteur.

Certains équivalents naturalisés du devoir sont également mobilisés judicieusement par l'auteur anarchiste. Le premier, pouvoir engendrant devoir, est présenté à la page 66 ; le troisième, la sociabilité croissante de la sensibilité, est repris puis élargi au domaine de la

¹⁷¹⁴ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 75 : « Et quand Spencer prévoit un temps où le bien de l'individu se confondra avec le bien de l'espèce, il oublie une chose : c'est que si les deux n'avaient pas toujours été identiques, l'évolution même du règne animal n'aurait pu s'accomplir. »

¹⁷¹⁵ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 78.

pensée pages 67 et 68 ; le quatrième, l'amour du risque au point de vue de la volonté, est présenté page 74.

Enfin, cette équivalence de la morale et de la solidarité naturellement en germe dans le cœur humain, qui prend la forme de fécondités à équilibrer (pages 68-70), se situe également dans la filiation guyalcienne.

À ce titre, on peut bien prétendre que la doctrine de Kropotkine est bien l'héritière de la morale guyalcienne – mais cet héritage même, sur de nombreux points, est largement infidèle non seulement à la lettre, mais à l'esprit de l'auteur de l'*Esquisse*. Voyons maintenant les objections que Guyau aurait adressées à cette doctrine.

De manière très remarquable, il n'est pas fait mention dans l'opuscule anarchiste du cinquième équivalent naturalisé du devoir, le risque dans la spéculation, ou l'obligation née de l'hypothèse métaphysique. Ce dernier terme, « métaphysique », qui apparaît deux fois dans *La morale anarchiste* (au chapitre IV, pages 29 et 32), est systématiquement rattaché aux doctrines idéalistes ou religieuses. La tradition idéaliste est ainsi écartée d'emblée comme fumisterie. Outre que Kropotkine n'a pas aperçu l'exemplarité morale que l'idéalisme philosophique, même dogmatique, porte en lui, il ne voit pas l'usage légitime et bénéfique pour la morale qu'on peut faire de la métaphysique. Cette dernière n'est que mystification, affirme l'anarchiste, ignorant la force moralisante de l'hypothèse personnelle. Or, comme l'écrit notre auteur dans l'*Esquisse*, « seule l'hypothèse métaphysique peut tenter de faire franchir à la volonté le passage du moi au non-moi »¹⁷¹⁶, de l'égoïsme à l'altruisme, du sacrifice partiel et mesuré au sacrifice définitif. La critique de Kropotkine ne constitue donc pas seulement une réduction des moyens de moralisation proposés par Guyau : elle induit une régression à l'aporie « insoluble » de l'égoïsme qui, conscient de lui-même, ne pourra s'élargir au point de se sacrifier absolument.

C'est pourquoi Kropotkine, de manière conséquente avec ses prémisses, mais trahissant la lettre de la doctrine guyalcienne, réduit la morale à la seule science de la morale, au seul constat des faits. Ces faits sont censés révéler que la solidarité est la loi fondamentale de la nature. L'anarchiste minimise ainsi considérablement la loi de la sélection naturelle. En réalité, aurait répondu Guyau, Kropotkine dépasse ici non seulement le domaine des faits en prétendant révéler la loi essentielle de la nature (même s'il s'en garde, Kropotkine verse donc dans la métaphysique à son insu), mais il contredit aussi les données empiriques elles-mêmes. C'est une chose d'affirmer, comme notre auteur ou récemment Jean-Marie Pelt, que la

¹⁷¹⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 127.

solidarité est *aussi* une loi du vivant, à côté de la loi égoïste de la lutte pour la survie ; c'en est une autre de soutenir comme Kropotkine que la solidarité est *la* loi essentielle de la nature. Sans doute, Guyau aurait accordé à l'auteur anarchiste ses observations portant sur les processus de coopération (qui avaient déjà attiré l'attention de Darwin) ; mais il n'aurait pas accepté d'en faire une thèse exclusive. Autrement dit, loin d'échapper au dogmatisme, les thèses de Kropotkine l'incarne au contraire ; sa doctrine n'est que l'envers dogmatique d'un autre dogmatisme, celui d'un darwinisme radicalisé par Huxley, et qui, focalisé par la sélection naturelle, en oublie les situations de coopération mises en place par le vivant. La vie est régulée, d'après Guyau, par deux tendances irréductibles : la tendance égoïste à la nutrition et la tendance altruiste à la fécondité. Jean-Marie Pelt dirait quant à lui : tendance à l'agression d'une part, tendance à la solidarité d'autre part. En absolutisant ce qui n'est qu'une polarité de l'existence, Kropotkine a bien versé dans la métaphysique ; non la métaphysique hypothético-inductive, subjective, prudente, consciente d'elle-même, recommandée par Guyau, mais, à l'insu de celui qui l'émet, une métaphysique dogmatique, qui s'ignore elle-même.

C'est dire que l'anarchiste n'a pas conscience des antagonismes philosophiques étudiés par Guyau : si tout être recherche son plaisir, cette quête n'est pas égoïste, affirme Kropotkine, mais bénéficie aussi à l'espèce. Mais c'est là, aurait dit Guyau, reprendre la thèse de Bentham sur l'identité de l'intérêt de l'individu et de l'intérêt de l'espèce et ses difficultés – car cette identité est postulée et jamais démontrée : le croire, c'est verser dans l'optimisme. Peut-on vraiment dissoudre l'intérêt individuel dans celui de l'espèce, comme le fait Kropotkine ? Car la conscience, qui ne voit dans l'égoïsme que sa règle la plus sûre, refusera ce sacrifice permanent du moi. Peut-on empêcher un individu de demander quel intérêt il trouve à se dévouer – surtout lorsque, Kropotkine prend cet exemple improbable, on se jette à l'eau pour sauver « un simple chat »¹⁷¹⁷ ? Si Guyau pense que le sacrifice moral est possible, même au point de vue scientifique, ce ne peut être en contredisant de manière si flagrante son intérêt, tel que le lui dicte sa conscience. Kropotkine, reprenant les seules conclusions de l'auteur de l'*Esquisse* sans voir les antagonismes que Guyau cherchait à résoudre, régresse à une proposition théorique naïve.

L'antagonisme entre la conscience et l'inconscient n'est donc pas aperçu par l'anarchiste. En rapportant la moralité à un sentiment (ce qui rattache la doctrine de

¹⁷¹⁷ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 74 : « Lutter, affronter le danger ; se jeter à l'eau pour sauver, non seulement un homme, mais un simple chat [...] pour l'homme et la femme pleins d'énergie, de force, de vigueur, de jeunesse, c'est le plaisir de se sentir *vivre*. »

Kropotkine aux théories du sentiment moral, et soumise aux critiques sceptiques que Guyau adressait à l'école intuitionniste) et en faisant résider la moralité dans un mécanisme inconscient, l'anarchiste n'a compris ni le pouvoir de la conscience, qui peut *dissoudre* les synthèses passives ; ni surtout que ces synthèses ne sont que *passives*, et n'ont rien de fatales. Il n'y a chez Kropotkine aucune conscience d'un risque de régression moral, ou d'involution – bien au contraire. À l'instar de Spencer, l'anarchiste russe considère que le progrès moral de l'humanité est inévitable, et produira une marche de plus en plus automatisée des conduites morales – à la différence que l'auteur des *Data of ethics* voit cette conciliation se profiler dans l'avenir, alors que pour Kropotkine elle a toujours déjà été réalisée. Mais au fond, quelle différence ? La croyance à un progrès moral inévitable pour peu que les obstacles soient supprimés (« éliminés », dit Kropotkine) est tout à fait contraire à la conscience qu'a Guyau de la *perfectibilité* de l'humain. Il n'est pas sûr que la raison puisse prendre le relais de l'instinct, et cet instinct lui-même ne détermine pas ce qui est *possible*. Autrement dit, les thèses de Kropotkine sont résolument optimistes, et ne mesurent pas que l'instinct par lui seul ne confère pas de moralité authentique à nos actes ; et que le niveau supérieur, à venir, de l'obligation, est l'obsession raisonnée. Pensant l'avenir sur l'image du passé, Kropotkine a en fait confondu l'instinct social avec la vraie moralité.

C'est ce même optimisme qui fait faire à l'anarchiste ce contresens sur la théorie de Guyau : l'auteur de l'*Esquisse* aurait nié et renoncé « à toute espèce de sanction, à toute espèce d'obligation de la morale »¹⁷¹⁸. Mais c'est là évidemment une méprise sur les intentions de Guyau, qui d'une part n'a jamais renoncé à l'obligation, mais seulement à l'obligation transcendante et normative ; et qui, d'autre part, n'a renoncé à la contrainte et à la sanction que dans une optique *morale*, nullement *sociale*. Au contraire, notre auteur n'a jamais condamné la contrainte ou la sanction en tant que telles (sauf dans leurs dérives) ; mais il s'est contenté de constater qu'une véritable morale, qui se focalise sur l'intention du sujet, ne peut pas recourir à des expédients sociaux pour *obliger* intérieurement. Guyau dénonce la confusion du social et du moral, et cette critique est d'abord dirigée contre les utilitaristes qui prétextent une moralisation alors qu'ils ne visent qu'à réguler le comportement extérieur. Mais notre auteur dénoncerait la même confusion, simple envers de la précédente, chez ceux qui refuserait, au nom de la morale, tout usage social de la sanction et de la contrainte. Pas plus qu'on ne moralise avec des moyens sociaux, on n'assure la cohésion d'une société avec les seuls moyens moraux.

¹⁷¹⁸ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 54.

En témoigne le chapitre III d'*Éducation et hérédité* consacré à la critique de l'école d'Yasnaïa Poliana de Tolstoï. Cette pédagogie consacre expérimentalement la méthode des conséquences naturelles initiée par Rousseau (il faut laisser l'enfant en face des conséquences naturelles de son action) et reprise par Spencer sous le nom des *réactions naturelles*¹⁷¹⁹. Dans cette école, toute règle est proscrite, et la liberté de chaque enfant est inviolable. Or, loin de légitimer une éducation sans obligation ni sanction, Guyau montre au contraire qu'une pédagogie anarchiste, sans contrainte est condamnée à l'échec social (« l'anarchie scolaire est une détestable préparation à la vie organisée et *légale* des sociétés actuelles »¹⁷²⁰) voire à une régression morale (« l'homme abandonné aux réactions naturelles descendrait dans l'échelle animale »¹⁷²¹). Si l'anarchiste Kropotkine considère que l'être doit suivre ses passions, rien n'assure, répond Guyau, que ces passions soient bonnes, et élèvent l'homme. Les passions peuvent être dérégulatrices ; il faut donc les éduquer ; et pour cela, la discipline et la sanction, contraintes toutes extérieures, sont requises.

« Si la discipline est nécessaire dans les écoles, elle ne doit pas cependant être poussée jusqu'à un formalisme rigide. [...] Toutes les fois que l'enfant abuse de sa liberté ou de sa force, il faut lui faire comprendre, par quelque sanction motivée et rationnelle, que toute société humaine est soumise à des lois et non abandonnée à l'anarchie que rêvent les Slaves. »¹⁷²²

Enfin, si Kropotkine rêve d'une société sans contrainte ni sanction, spontanément harmonieuse, le relais qu'il propose pour y parvenir n'est rien d'autre que l'usage de la force. Or, cette violence de la pratique anarchiste, quelles que soient ses intentions ou ses conséquences, Guyau la refuse explicitement ; il écrit ainsi :

« Le violent étouffe toute la partie sympathique et intellectuelle de son être, c'est-à-dire ce qu'il y a en lui de plus complexe et de plus élevé au point de vue de l'évolution. En brutalisant autrui, il s'abrutit plus ou moins lui-même. »¹⁷²³

Lors même que l'anarchiste croit œuvrer pour le bien de l'espèce, que son intention est bonne, il se mutile intérieurement en refusant de tendre la main à celui qui en aurait le plus besoin. Ici, c'est toute la politique anarchiste qui est moralement condamnée par notre auteur. Il y a une contradiction performative dans l'anarchie entre la fin visée (l'intensification de la vie) et le moyen de la réaliser. N'est-ce pas là, au fond, le problème même de l'anarchie ?

¹⁷¹⁹ *Éducation et hérédité*, page 137.

¹⁷²⁰ *Éducation et hérédité*, page 143.

¹⁷²¹ *Éducation et hérédité*, page 138.

¹⁷²² *Éducation et hérédité*, pages 143-144.

¹⁷²³ *Éducation et hérédité*, page 53.

Tant aimer l'humanité de demain qu'on est prêt à lui sacrifier les hommes d'aujourd'hui ; si enclin à dénoncer les abstractions chez les autres, et pourtant si prompt à céder aux illusions de l'enthousiasme.

Il y a sur ce problème de la violence un abîme entre la pensée de Jean-Marie Guyau et l'anarchie de Pierre Kropotkine – abîme qui fait de l'auteur de l'*Esquisse* un anti-anarchiste¹⁷²⁴. Guyau écrit ainsi que l'idéal moral serait la charité aveugle, pour tous, et sans rien attendre en retour ; alors que pour l'anarchiste, la haine est naturelle et même morale, et légitime le recours à la violence.

Guyau espère ainsi l'avènement de la charité comme la forme débordante de la fécondité¹⁷²⁵ :

« Charité pour tous les hommes, quelle que soit leur valeur morale, intellectuelle ou physique, tel doit être le but dernier poursuivi même par l'opinion publique. »¹⁷²⁶

Kropotkine, quant à lui, pose la haine comme consubstantielle à son éthique¹⁷²⁷ :

« Nous ne renonçons pas à notre capacité d'aimer ce qui nous semble bon, et de haïr ce qui nous semble mauvais. Aimer – haïr ; car il n'y a que ceux qui savent haïr qui sachent aimer. »¹⁷²⁸

On voit ainsi qu'en dépit d'affinités réelles, en dépit des emprunts de Kropotkine à Guyau, les différences entre leurs morales respectives sont très profondes, et, sur de nombreux points essentiels, inconciliables. N'en déplaise à Kropotkine, on ne saurait donc faire de Guyau un auteur anarchiste sans simplification abusive ou sans contresens ; on ne saurait même pas faire de lui un disciple fidèle, tant il est vrai que le dernier mot de Guyau n'est pas le révolutionnaire « sois fort »¹⁷²⁹ mais, le plus révolutionnaire peut-être encore : *aime*.

« Vivre, c'est comprendre, et comprendre, ce n'est pas seulement tolérer, mais aimer. »¹⁷³⁰

¹⁷²⁴ Dans *L'année enfantine de lecture courante*, récit cinquante-septième, page 115, on peut lire ce beau passage : « Court est le triomphe de la violence, mais la bonté est semblable à douce pluie printanière : elle pénètre jusqu'au fond des cœurs, et le souvenir de ses bienfaits dure toujours. »

¹⁷²⁵ « On a toujours représenté la Charité sous les traits d'une mère qui tend à des enfants son sein gonflé de lait ; c'est qu'en effet la charité ne fait qu'un avec la fécondité débordante. », *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 91.

¹⁷²⁶ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 192.

¹⁷²⁷ En témoigne la fréquence de l'occurrence dans *La morale anarchiste* : onze occurrences, dont toutes sont valorisées, et considérées comme des moteurs affectifs d'actions morales.

¹⁷²⁸ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 56.

¹⁷²⁹ Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, page 79.

¹⁷³⁰ *L'irrégion de l'avenir*, page 376.

La mort de la cigale

Derniers vers d'un philosophe

« Chanteuse des soleils de Grèce,
Toi qu'un jour de froid peut transir,
Tu ressembles à ma jeunesse,
Qui chantait et qui va mourir.

Une voix fraîche et matinale
Sort ainsi du printemps des cœurs :
En nous tous tu chantes, cigale,
En nous tous, vers le soir, tu meurs.

Après avoir couru dans l'herbe
Et gaiement battu les buissons,
L'heure vient de faire sa gerbe,
De se courber sur les moissons.

Quand on s'oublie assez soi-même,
On tait sa joie et ses douleurs ;
Les yeux tournés vers ceux qu'on aime,
On n'a d'autres maux que les leurs.

L'art est trop vain, et solitaire ;
Rêver est doux, agir meilleur ;
En ce monde j'ai mieux à faire
Que d'écouter battre mon cœur.

Que l'amour aux autres me lie ! ...
Dans le cœur d'autrui je me perds.
- Rires ou larmes de ma vie.
Valiez-vous seulement un vers ? »

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres de Jean-Marie Guyau

1.1 Ouvrages.

- *La Première année de lecture courante*, Paris, Colin, 1875 ; édition utilisée pour ce travail, quatrième édition, 1876.
- *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Germer Baillière, 1878 ; septième édition, librairie Alcan Félix, 1927.
- *La Morale anglaise contemporaine, morale de l'utilité et de l'évolution*, deuxième édition, Paris, Germer Baillière, 1879 ; seconde édition revue et augmentée, librairie Alcan Félix, 1885.
- *Vers d'un philosophe*, librairie Germer Baillière et C^{ie}, 1881.
- *L'Année enfantine de lecture courante*, Paris, Colin, 1883 ; cinquante-cinquième édition, 1905.
- *L'année préparatoire de lecture courante*, Paris, Colin, 1884 ; soixante et unième édition, 1908.
- *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, Paris, Alcan, 1884 ; dixième édition, librairie Alcan Félix, 1921.
- *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1885 ; réédition Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1985, utilisé pour ce travail. Cette œuvre a connu une réédition majeure en 2008, chez Encre Marine, grâce à Philippe Saltel, qui introduit et annote les deux éditions de l'*Esquisse*.
- *L'Irréligion de l'avenir, étude sociologique*, librairie Alcan Félix, 1887.
- *L'Art au point de vue sociologique*, Paris, Alcan, 1889 (édition posthume) ; treizième édition, librairie Alcan Félix, 1923.
- *Éducation et hérédité, étude sociologique*, assorti de deux appendices, *Les modifications artificielles du caractère dans le somnambulisme* provoqué, ainsi que *Stoïcisme et christianisme, Épictète, Marc-Aurèle, Pascal*, Paris, librairie Alcan Félix, 1889 (édition posthume).
- *La Genèse de l'idée de temps*, Paris, librairie Alcan Félix, 1890 (édition posthume).
- *La méthode Guyau. Lecture par l'écriture*, Paris, Colin, 1893 (édition posthume)

1.2 Articles.

- *La contingence dans la nature et la liberté dans l'homme selon Épicure*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. IV, 1877, pages 47-71
- *La théorie d'Épicure sur la mort et ses rapports avec les théories contemporaines*, in *Revue des séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. CXI, 1879, pages 350-377
- *L'hérédité morale et H. Spencer*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. VII, 1879, pages 308-315
- *L'origine des religions*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. VIII, 1879, pages 561-584
- *La morale de Darwin*, in *Revue bleue*, t. XVI, 1879, pages 860-865
- *La morale anglaise contemporaine*, in *Revue bleue*, t. XVII, 1879, pages 181-183
- *Poésie*, in *Revue des deux mondes*, t. XXXVIII, 1880, pages 216-220
- *Un problème d'esthétique. L'antagonisme de l'art et de la science*, in *Revue des deux mondes*, t. CX, 1883, pages 356-387
- *Critique de l'idée de sanction*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XV, 1883, pages 243-281.
- *Les modifications artificielles du caractère dans le somnambulisme provoqué*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XV, 1883, pages 433-437.
- *L'esthétique du vers moderne*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XVII, 1884, pages 179-204
- *L'évolution de l'idée de temps dans la conscience*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XIX, 1885, pages 353-358
- *Les hypothèses sur l'immortalité dans la philosophie de l'évolution*, in *Revue des deux mondes*, t. LXXVII, 1886, pages 176-201
- *La religion et l'irréligion de l'avenir*, in *Revue bleue*, t. XII, 1886, pages 240-246 et « Le pessimisme comme religion de l'avenir », pages 308-313

1.3 Traduction.

- ÉPICTÈTE, *Manuel*, accompagné de l'*Étude sur la philosophie d'Épictète* et d'*Extraits des Entretiens d'Épictète et des Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Delagrave, 1875

1.4 Éditions.

- Blaise PASCAL, *Entretien avec M. de Saci sur Épicète et Montaigne*, notice de Jean-Marie Guyau, suivi d'extraits de MONTAIGNE ; *De l'Autorité et du progrès en philosophie*, suivi d'Extraits et d'éclaircissements relatifs à l'histoire de l'idée de progrès, Paris, Delagrave, 1875.
- CICÉRON, *Des Suprêmes biens et des suprêmes maux* (livres I et II, exposition et critique de la philosophie épicurienne), traduction Desmarais, suivie d'extraits et d'Éclaircissements relatifs à l'histoire de l'épicurisme, Paris, Delagrave, 1875.
- ÉPICTÈTE, *Manuel*, édition Jean-Marie Guyau, texte grec, Paris, Delagrave, 1876
- CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum*, édition Jean-Marie Guyau, texte latin, Paris, Delagrave, 1876
- *La Littérature chrétienne du IIème au VIème siècle. Extraits des Pères de l'Église latine*, suivi d'extrait des poètes chrétiens, Paris, Delagrave, 1876

2. Études sur Guyau.

2.1 Monographies.

- Paul ARCHAMBAULT, *Guyau*, Paris, Librairie Blond & C^{ie}, 1911.
- Gabriel ASLAN, *La morale selon Guyau*, Paris, Alcan, 1906.
- A. BANFI, *Il naturalismo romantico del Guyau e le correnti del pensiero contemporaneo*, in *Logos*, VII, 3, 1924.
- Annamaria CONTINI, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, éditions L'Harmattan, 2001.
- Alfred FOUILLÉE, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, quatrième édition, librairie Félix Alcan, 1901.
- Alfred FOUILLÉE, *Pages choisies des grands écrivains, Jean-Marie Guyau*, édition Armand Colin et C^{ie}, 1895.
- Alfred FOUILLÉE, *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Alcan, 1902.
- Henri LAURET, *Critique d'une morale sans obligation ni sanction*, Neufchâteau, 1885.
- Michel MAFFESOLI, *Au creux des apparences : pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990.
- Enrique MOLINA, *Dos filosofos contemporaneos : Guyau – Bergson*, Santiago de Chile, Editorial Nascimento, 1926.
- Marco ORRÙ, *L'anomie : histoire et sens d'un concept*, L'Harmattan, 1998.

- Jordi RIBA, *La morale anomique de Guyau*, éditions L'Harmattan, 1999.
- Philippe SALTEL, *La puissance de la vie, Essai sur la Morale sans obligation ni sanction de Jean-Marie Guyau*, Les Belles Lettres, Encres Marines, 2008.
- Alphonse SERRE, *Un nouveau système de morale. Étude critique sur la morale de Guyau*, Genève, 1889.
- Ladislav SPASOWSKI, *Les bases du système de la philosophie morale de Guyau*, Varsovie, C. Kowalewski, 1908.

2.2 Articles.

- Ferruccio ANDOLFI, *Nietzsche et Guyau. Consentements, dissonances, silences*, in *Corpus*, n°46, 2004, pages 109-124.
- Michael C. BEHRENT, *Le débat Guyau-Durkheim sur la théorie sociologique de la religion. Une nouvelle querelle des universaux ?*, *Archives de sciences sociales des religions* 2/2008 (n° 142), p. 9-26. URL : www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2008-2-page-9.htm.
- Henri BERGSON, *Compte rendu de La genèse de l'idée de temps de Guyau*, in *Revue philosophique*, t. XXXI, 1891, repris in *Mélanges*, éditions A. Robinet, Paris, PUF, 1972, pages 349-356.
- Henri BERGSON, *Revue de Paris*, 15 mai 1915, *La philosophie française*, page 249.
- Annamaria CONTINI, *Vitalité et socialité de l'art : l'esthétique de Guyau*, in *Sociétés*, n°58, 1997, pages 25-34.
- Annamaria CONTINI, *Plus que la vie. L'esthétique sociologique de Guyau*, in *Corpus*, n°46, 2004, pages 67-92.
- Annamaria CONTINI, *Nietzsche lettore di Guyau*, in *Poethiche*, nouv. serie, 3, 2000, pages 433-468 ; traduction française in Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, pages 283-309.
- Lionel DAURIAC, *Philosophes contemporains. J.M. Guyau*, in *L'année philosophique*, 1890, Tome I, Felix Alcan, pages 191-225.
- René DAVAL *Principes d'une éducation sans morale ni obligation*, in *La lettre de l'enfance et de l'adolescence* 3/2004 (n° 57), p. 9-14. URL : www.cairn.info/revue-lettre-de-l-enfance-et-de-l-adolescence-2004-3-page-9.htm.
- René DAVAL, *G.E. Moore et la critique de l'utilitarisme hédoniste de H. Spencer*, in *Revue de métaphysique et de morale* 3/2006 (n° 51), p. 313-319. URL : www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2006-3-page-313.htm.

- Émile DURKHEIM, *Guyau. L'irréligion de l'avenir, étude de sociologie*, in *Revue philosophique* XXIII, janvier-juin 1887, pages 299-311.
- Georges DWELSHAUVERS, *De l'idée de vie chez Guyau*, in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. VI, 1906, pages 43-79.
- Georges DWELSHAUVERS, *A propos de l'idée de vie*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. XIV, 1906, 749-754.
- Émile Faguet, in *La démission de la morale*, chapitre IV, *La morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1910, pages 104-138.
- Laurent FEDI, *Guyau et Darwin : la lecture de la vie*, in *Corpus*, n°46, 2004, pages 25-46.
- Alfred FOUILLÉE, *La doctrine de la vie chez Guyau : son unité et sa portée*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XIV, 1906, pages 514-544 et 869-872.
- Vittoria FRANCO, *Individu moderne, responsabilité, éclatement des hiérarchies sociales*, in *Corpus*, n°46, 2004, pages 153-172.
- Hans HABLITEL, *Jean-Marie Guyau : penseur interdisciplinaire et sociologue*, in *Corpus*, n°46, 2004, pages 17-24.
- Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Deux philosophies de la vie, Bergson, Guyau*, in *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 1924, pages 402-449.
- Alfred LAMBERT, *L'œuvre sociologique de Guyau*, in *Revue internationale de sociologie*, 1900, Paris, pages 577-586.
- Jean-Paul LAMBERT, *Le rythme de la liberté. Guyau et la suggestion identitaire*, in *Revue du MAUSS* 1/2004 (n° 23), p. 377-380. URL : www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-1-page-377.htm.
- Jules LEMAÎTRE, *Questions d'esthétique, d'après MM. Séailles et Guyau*, in *Revue bleue*, Juillet 1884-Janvier 1885, Paris, pages 484-490.
- J.C. LEROY, *Jean-Marie Guyau, philosophe de l'immortalité*, in *Sociétés*, n°58, 1997, pages 5-12.
- Laura LLEVADOT, *Spinoza et Guyau : l'éthique du conatus*, in *Corpus*, n°46, 2004, pages 47-56.
- Lucien LÉVY-BRUHL, *Une nouvelle théorie de l'immortalité de l'âme*, in *Revue bleue*, t. XL, pages 44-49.
- Lucien LÉVY-BRUHL, *À propos d'une étude de L. Dauriac*, in *Revue philosophique*, janvier 1892, pages 79-81.
- D. PACELLI, *La représentation du temps chez Jean-Marie Guyau*, in *Sociétés*, n°58, 1997, pages 239-254.

- Scheherezade PINILLA, *La littérature face au spleen. Génie et sociabilité dans la pensée de J.-M. Guyau*, in *Corpus*, n°46, 2004, pages 93-108.
- Renzo RAGGHIANI, *Hiérarchie « ouverte » et éthique de l'effort : Fouillée, Guyau, Durkheim*, in *Corpus*, n°46, 2004, pages 125-152.
- Renzo RAGGHIANI, *Décomposer un texte : La genèse de l'idée de temps de Guyau*, in *La mémoire et l'idée de temps*, L'Harmattan, 2011, pages 5-32.
- J.-M RAMOS, *La version temporaliste du philosophe-poète Jean-Marie Guyau : du temps de l'ordre à la poésie du temps*, in *Sociétés*, n°58, pages 57-68.
- Charles RENOUVIER, *De la méthode en histoire de la philosophie. La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, par M. Guyau*, in *La Critique philosophique*, II, 1879, pages 310-317.
- Charles RENOUVIER, *La doctrine d'Épicure d'après M. Guyau*, in *La Critique philosophique*, II, 1879, pages 374-383.
- Charles RENOUVIER, *Les labyrinthes de la métaphysique. Le libre arbitre selon les épicuriens et le commentaire de M. Guyau*, in *La Critique philosophique*, I, 1880, pages 113-123.
- Charles RENOUVIER, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine. La théorie esthétique du jeu*, in *La Critique philosophique*, I, 1885, pages 81-118.
- Charles RENOUVIER, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine. La nouvelle métrique*, in *La Critique philosophique*, II, 1885, pages 161-188.
- Charles RENOUVIER, *Les derniers ouvrages de Guyau*, in *La Critique philosophique*, VII, 1887, pages 66-79.
- Jordi RIBA, *La récupération de Guyau par la pensée morale contemporaine : défense de l'anomie*, in *Sociétés*, n°58, 1997, pages 35-42.
- Jordi RIBA, *La sanction en tant qu'élément corrupteur de la moralité chez J.-M. Guyau*, in *Bulletin américain de philosophie en langue française*, 10 (1), 1998.
- Jordi RIBA, *L'éducation incessante : philosophie et éducation chez Jean-Marie Guyau*, in *Le Télémaque*, 15, 2001.
- Jordi RIBA, *L'au-delà du devoir. Guyau précurseur de la morale de notre temps*, in *Corpus*, n°46, 2004, pages 57-66.
- Philippe Saltel, *D'une morale plaçant l'inconscient au principe*, in *Cahiers Philosophiques*, n° 107, Octobre 2006.
- Gabriel TARDE, *Les idées sociologiques de Guyau*, in *Études pénales et sociales*, Paris, 1892.

- Robert VELLERUT, *Alfred Fouillée et Jean-Marie Guyau sur la Riviera*, in *Nice historique*, Janvier-Mars 1968, pages 8 et ss.
- Robert VELLERUT, *Chronologie des séjours de F. Nietzsche, A. Fouillée, et J.M Guyau sur la Riviera*, Bibliothèque de la Ville de Nice, 1965.
- I. WALTHER-DULK, *Sur Guyau et Nietzsche*, in *Sociétés*, n°58, 1997, pages 13-24.

3. Ouvrages d'intérêt général.

- ALAIN, *Éléments de Philosophie*, Folio Essai, 1991
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1991
- ARISTOTE, *Métaphysique*, Vrin, 2000
- Jean-François BALAUDÉ, *Le vocabulaire d'Épicure in Le vocabulaire des philosophes*, éd. Ellipses, 2002
- Jean-François BALAUDÉ, *Les théories de la justice dans l'antiquité*, Nathan, 1999.
- Jean-François BALAUDÉ, *Le savoir-vivre philosophique*, Grasset, 2010.
- Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, PUF Quadrige, 2007
- Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF Quadrige, 2008.
- Edgar BÉRILLON, *De la suggestion envisagée au point de vue pédagogique*, cité in *Hypnose et thérapie brève*, n°19, Novembre, Décembre, Janvier 2011, pages 72-78.
- Edgar BÉRILLON, *L'hypnotisme et l'orthopédie mentale*, Paris, Rueff, 1898.
- Claude BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Baillière, 1865.
- Claude BERNARD, *Rapport sur le progrès de la physiologie générale*, Paris, Baillière, 1867.
- Hippolyte BERNHEIM, *De la suggestion dans l'état hypnotique et dans l'état de veille*, Paris, Octave Doin, 1884.
- Hippolyte BERNHEIM, *De la suggestion*, Paris, Albin Michel, 1911.
- Alfred BINET, *La suggestibilité*, Paris, Schleicher Frères, 1900.
- Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Vrin, 1965.
- Monique CANTO-SPERBER (direction), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 4^{ème} édition, 2004.
- Charles DARWIN, *L'origine des espèces*, GF, 2008.
- René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Vrin, 2002.
- Eric Robertson DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Champs Flammarion, 1999.

- Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1893.
- Émile DURKHEIM, *Éducation morale*, Paris, PUF, 1963.
- *Encyclopédie Universalis*, Version numérique de 2004.
- ÉPICURE, Lettres, maximes, sentences, éd. Livre de Poche, 1994.
- Alfred FOUILLÉE, *La psychologie des idées-forces*, Paris, Alcan, 1896.
- Alfred FOUILLÉE, *La liberté et le déterminisme*, Paris, Alcan, 3^{ème} édition, 1890
- Alfred FOUILLÉE, *Critique des systèmes de morale contemporains*, 1887, Librairie Germer Baillière et C^o.
- Alfred FOUILLÉE, *La philosophie de Platon*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrange, 1869.
- Sigmund FREUD, *Psychologie des masses et analyse du moi*, PUF, coll. Quadrige 2010.
- Sigmund FREUD, *Malaise dans la culture*, PUF, coll. Quadrige 2004.
- Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Folio Essai, 1995.
- Pierre HADOT, *Le voile d'Isis*, Folio Essai, 2008.
- Daniel HALÉVY, *Nietzsche*, éd. Livre de Poche, Paris, 1977.
- Werner JAEGER, *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*, éd. Eclat, 1999.
- Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs*, Livre de Poche, 1993.
- Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, édition quadrige PUF, 1997.
- Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, édition quadrige PUF, 2003.
- Pierre KROPOTKINE, *La morale anarchiste*, Mille et une nuits, 2004.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Folio Essai, 1987.
- Lucien LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, PUF, 1971.
- Gilles LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, 1992.
- LUCRÈCE, *De la Nature des choses*, Livre de Poche, 2002.
- Karl MARX, *L'idéologie allemande*, Nathan 2009.
- Michel de MONTAIGNE, *Essais*, Folio Classique, 2001.
- John Stuart MILL, *Considération sur le gouvernement représentatif*, éd. Gallimard, 2009.
- Enrique MOLINA, *Dos filosofos contemporaneos Guyau y Bergson*, Santiago de Chile, 1948, 2^{ème} édition (1^{ère} édition 1926).
- G.E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1993.
- Edgar MORIN, *La pensée complexe 6. Éthique*, éditions du seuil ,2004
- Edgar MORIN, *Introduction à une politique de l'homme, Terre-Patrie et Politique de civilisation*, Seuil, 1999.
- Friedrich NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, Flammarion, 1993.

- Friedrich NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*, Flammarion, 2005.
- Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir*, Flammarion, 1998.
- Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Flammarion, 2000.
- Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo*, Flammarion, 1999.
- Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Flammarion, 1996.
- Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Livre de poche, 1983.
- Friedrich NIETZSCHE, *Le cas Wagner*, Flammarion, 2005.
- Friedrich NIETZSCHE, *Nietzsche contre Wagner*, Flammarion, 1999.
- Friedrich NIETZSCHE, *Vérité et mensonge au sens extramoral*, in Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000.
- Friedrich NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, Automne 1884-automne 1885, *Œuvres philosophiques complètes*, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, vol. XI, trad. M. Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982.
- Friedrich NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, Automne 1885-automne 1887, *Œuvres philosophiques complètes*, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, vol. XII, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1978.
- Friedrich NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, Automne 1887-mars 1888, *Œuvres philosophiques complètes*, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, vol. XIII, trad. P. Klossowski et H.-B. Baatsch, Paris, Gallimard, 1976.
- Blaise PASCAL, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, in *Œuvres Complètes*, Seuil 1964.
- Jean-Marie PELT, *La solidarité chez les plantes, les animaux, les humains*, Fayard, 2004.
- André PICHOT, *Histoire de la notion de vie*, Gallimard, 2004.
- Robert A. Rosenthal, Lenore Jacobson, *Pygmalion in the Classroom : Teacher Expectation and Pupil's Intellectual Development*, Irvington Publishers Inc., U.S., 1992.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, GF, 1995.
- Fanny SAFÉRIS, *La suggestopédie, une révolution dans l'art d'apprendre*, Robert Laffont, 1986.
- Philippe SALTEL, *Les philosophes et la haine*, Ellipses marketing, 2001.
- Herbert SPENCER, *Les bases de la morale évolutionniste*, éd. Alcan, 1905.
- Baruch SPINOZA, *Éthique*, Folio, 1994.
- Hippolyte TAINÉ, *Philosophie de l'art*, Paris-Hachette, 1866.
- Jean-Louis VIEILLARD-BARON, *BERGSON*, collection Que sais-je ?, PUF, 2007.

- Paul WATZLAWICK, *Le langage du changement*, collection Points, Essais, 1986.
- Patrick WOTLING, *Le vocabulaire des philosophes*, Ellipses, Tome III, Nietzsche, 2002.
- Patrick WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre : introduction à Nietzsche*, Flammarion, 2008.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	4
1 Présupposés de cette étude.....	4
1.1 Présupposé sur l'auteur.....	4
1.2 Présupposé méthodologique : une lecture aussi immanente que possible.....	5
2 Brève biographie de Jean-Marie Guyau.....	7
2.1 Une biographie nécessairement lacunaire.....	7
2.2 Biographie intellectuelle.....	7
3 Réception de la pensée de Guyau.....	16
3.1 Le succès.....	16
3.2 Le déclin et raisons supposées de ce déclin.....	18
3.3 Le renouveau des études guyalciennes et hypothèses concernant ce renouveau.....	21
4 Pourquoi étudier Guyau aujourd'hui ?	23
4.1 Arguments stylistiques.....	23
4.2 Arguments de fond.....	24
5 Dialectiser Guyau et Nietzsche.....	26
6 Problématiques.....	28
6.1 Problématique par laquelle nous entendons traverser l'œuvre de Guyau.....	28
6.2 Présentation du parcours.....	29
I) Embryogénie et philosophie.....	33
1.1 Qu'est-ce qu'un système et comment l'étudier ?	34
1.1.1 L'exposition des systèmes.....	34
1.1.1.1 L'anatomie de la pensée humaine.....	35
1.1.1.2 Limites de la méthode anatomique.....	35
1.1.1.3 Rapprochement avec la critique hégélienne de la pensée d'entendement.....	37
1.1.1.4 Une nouvelle conception du système : le paradigme de l'organisme.....	38
1.1.1.5 La méthode embryogénique.....	41
1.1.1.6 Application de la méthode d'exposition : le jugement de Spencer sur l'œuvre de Guyau.....	47
1.1.2 Précisions sur la méthode embryogénique.....	48
1.1.2.1 La temporalité de la méthode embryogénique.....	48
1.1.2.2 Affectivité de la méthode : l'enthousiasme et l'amour.....	50
L'enthousiasme.....	51
L'amour.....	53
1.1.2.3 Le problème de l'immortalité et de l'impersonnalité de la pensée pour le naturalisme.....	56
L'impersonnalité de la pensée dans un cadre naturaliste.....	56
Quel statut accorder à la pensée ?	58
1.1.2.4 La sous-détermination des théories par le milieu.....	62
1.1.3 La critique des systèmes.....	66
1.1.3.1 Nature de la critique : caractères d'immanence et d'évolution.....	66
L'immanence de la critique.....	66
Le jugement comme résultat relatif de la critique.....	68
Le vrai et le faux en matière de théorie morale.....	69
1.1.3.2 Nature du critique : qualités éthiques requises.....	72
La sympathie.....	72
L'indépendance.....	76
Conclusion sur les qualités requises pour la critique.....	77
1.2 L'embryogénie comme art et science, analyse et synthèse.....	78
1.2.1 L'analyse et la synthèse.....	79
1.2.1.1 L'analyse : l'activité de la conscience réfléchie.....	79
Mérites de l'« analyse », comme activité de la conscience réflexive.....	80
Double limite théorique de l'« analyse ».....	81
Limite pratique de l'« analyse ».....	83
1.2.1.2 La synthèse : son origine inconsciente et sa visée.....	85

Particularités de la problématique de la synthèse inconsciente chez Guyau.....	85
Nécessité de compléter la synthèse par l'analyse.	87
1.2.1.3 Résumé sur les rapports de l'analyse et de la synthèse.....	88
1.2.2 La science et l'art.....	89
1.2.2.1 La science et l'art comme paradigmes respectifs de l'analyse et de la synthèse.	90
La science foncièrement analytique.	90
L'art synthétique.....	91
1.2.2.2 Entrecroisement créateur de l'art et de la science.....	91
L'analyse dans l'art.....	91
La synthèse dans la science : l'hypothèse.	92
1.2.2.3 Différences entre l'art et la science : l'intérêt et l'objet.....	94
La science et l'art comme figures respectives du désintéressement et de l'intérêt.....	94
La détermination de l'objet en art et en science. L'analyse et la synthèse comme conséquences.	97
Précisions sur la méthode d'exposition-critique.	98
1.3 La philosophie de l'évolution.	100
1.3.1 Moralité et immortalité de l'intelligence.....	100
1.3.1.1 L'intelligence relativisée par l'évolution.	100
1.3.1.2 Le caractère impérissable de l'intelligence.	101
1.3.1.3 L'évolution.....	102
1.3.1.4 Le paradigme de la foi.....	103
La foi comme intelligence primitive.	104
Le problème de la race.	106
1.3.1.5 Le paradigme du doute.	109
Le doute comme dépassement de la foi.	109
Précisions sur le scepticisme de Guyau.	111
1.3.2 L'idéal hétérogène de la philosophie.....	113
1.3.2.1 La sincérité de cœur et la tolérance d'esprit.....	113
1.3.2.2 La diversité comme fécondité, et l'association des intelligences à venir.	114
1.3.2.3 Le problème de l'unité.....	117
1.3.2.4 Il n'est pas de doctrine sincère et tolérante qui puisse être dangereuse.	118
1.3.2.5 L'étude historique comme étude des traditions.	121
Conclusion : pourquoi s'intéresser aux auteurs du passé ?.....	122
II) Structure antagonique de l'histoire de la philosophie morale.....	126
2.1 Présentation générale de l'antagonisme historique comme renvoyant aux deux parties de la morale.....	127
De la tradition.....	127
2.1.1 Les deux parties de la morale : analyser le passé, produire l'avenir	128
2.1.2 L'antagonisme des doctrines morales.....	129
2.1.2.1 Le procédé de l'opposition conflictuelle : héritage et originalité.	130
2.1.2.2 Traditions épicurienne et stoïcienne.	132
Caractérisations brèves de l'épicurisme et du stoïcisme.	133
Un antagonisme qui paraît total.....	135
2.1.2.3 Épicurisme et stoïcisme : correspondance avec les « deux parties de la morale ».	136
2.1.2.4 Présentation de la bipartition de toute méthodologie morale : l'antagonisme des principes.....	138
2.1.2.5 Un traitement déséquilibré.	139
2.2 Exposition et critique de la morale <i>a priori</i> stoïcienne.....	141
Force systématique des morales <i>a priori</i>	141
2.2.1 Évolution de la doctrine stoïcienne : d'Épictète à Marc-Aurèle.....	141
2.2.1.1 Exposition et critique de la philosophie morale d'Épictète.....	142
Une philosophie de la liberté.....	142
La discipline intellectuelle.	143
La dignité et l'amitié.....	144
Devoirs de l'homme envers les dieux ; le mal et l'optimisme stoïcien.	145
2.2.1.2 L'évolution du stoïcisme ancien avec Marc-Aurèle.	146
2.2.1.3 Critique du stoïcisme antique.	148
Une conception incomplète de la volonté humaine : l'infinité de la volonté.	148

Difficultés de la critique de Guyau.....	149
L'égoïsme de la raison.	150
Derechef : difficultés de la critique de Guyau.	151
Difficulté interne à la philosophie de Guyau : le concept de « nature ».	152
Résumé : la critique du stoïcisme par Guyau.....	153
2.2.2 L'école kantienne.....	154
2.2.2.1 Mérites de l'analyse kantienne aux yeux de Guyau.	154
De la description psychologique... ..	154
... à la dynamique mentale.	156
2.2.2.2 Difficultés de la synthèse a priori entre la loi morale et la sensibilité.....	158
Le statut transcendantal de la synthèse entre la loi morale et le sentiment de respect.....	158
L'impossible synthèse entre la loi morale et la sensibilité.	159
2.2.2.3 Critique de l'idée de liberté.	160
Le problème de la dichotomie : inconséquences logiques de la liberté comme supra-nature.	160
Le principe de la liberté comme hypothèse métaphysique : faiblesse de la morale <i>a priori</i>	163
L'objection déterministe.....	163
Le plaisir comme relais d'un universel moral.	164
Le formalisme comme indifférence démoralisante.	165
Résumé : la critique du principe du kantisme.....	167
2.2.2.4 Le néo-kantisme de Fouillée.	169
La psychologie des idées-forces.	169
L'idée-force de liberté.....	170
Conclusion : des lacunes constitutives de toute morale <i>a priori</i> ; de la nécessité d'une méthode naturaliste.	173
2.3 Exposition et critique de la tradition épicurienne.....	175
2.3.1 La morale d'Épicure.	177
2.3.1.1 Une philosophie pratique : du plaisir à l'utilité.	179
Le naturalisme comme anti-idéalisme.	179
La fin : le plaisir.	180
Les moyens.	183
De la volupté à l'utilité.....	183
2.3.1.2 Irréligion de la physiologie et liberté.....	185
L'irréligiosité d'Épicure.....	186
La physiologie.	188
La liberté.....	189
Mérites de l'analyse épicurienne.	190
2.3.1.3 L'idée de progrès.....	192
L'idée de progrès virtuellement contenue dans l'épicurisme.	192
L'idée de progrès réellement contenue dans l'épicurisme.....	194
2.3.1.4 La pensée épicurienne de la finitude et son actualisation contemporaine.	196
2.3.1.5 Le devoir tiré de l'intérêt : l'amitié.....	198
Condamnation de l'amour et paradoxe de l'amitié.....	198
La triple explication de l'amitié.....	199
2.3.2 Critique de l'épicurisme antique.	200
2.3.2.1. Critique du caractère antique de l'épicurisme ; parenté avec le stoïcisme antique. Antiquité versus modernité.	201
L'impersonnalité du bien.	201
L'idée de progrès.....	202
La teneur de l'amour.	205
2.3.2.2 Critique du caractère métaphysique de l'épicurisme. Parenté avec l'idéalisme.....	206
La finitude radicale comme hypothèse métaphysique.....	207
L'immortalité au point de vue axiologique : objection de Nietzsche, réponse de Guyau.	209
Conclusion sur la critique métaphysique d'Épicure par Guyau. Critique générale des morales <i>a priori</i> et <i>a posteriori</i>	214
2.3.2.3. Critique du caractère utilitaire de l'épicurisme. Parenté avec les utilitaires modernes.	215
Faiblesse de la logique de l'intérêt pour rendre raison de l'amitié.....	215

La recherche du plaisir replacée dans l'évolution de l'homme.	216
L'enfance chez Guyau et Nietzsche.	219
2.3.2.4 Conclusion sur La morale d'Épicure.	222
2.3.3 La pensée utilitaire moderne.	223
Spécificité de l'analyse des utilitaires anglais.	224
2.3.3.1 Mérites de l'école anglaise contemporaine.	226
La réaction contre l'intuitionnisme.	226
Le naturalisme moral.	227
Principaux résultats de l'école utilitaire : les lois psychiques et physiques.	230
2.3.3.2 La méthode.	232
2.3.3.3 La finalité morale.	236
2.3.3.4 L'obligation morale.	240
Bentham : créer une obligation naturelle par convergence naturelle des intérêts.	240
J.S. Mill : créer une obligation par l'association artificielle et naturelle des idées et l'organisation sociale.	242
L'association naturelle des idées et le plaisir qui s'y rapporte.	242
L'association des intérêts par l'organisation sociale.	244
L'éducation ou l'association artificielle des intérêts.	245
Darwin et Spencer : l'obligation héréditaire.	247
La part de vérité de l'évolutionnisme : le passé de l'homme ; la part de vérité de l'idéalisme : l'avenir de l'homme.	249
2.3.3.5 La sanction morale : la responsabilité morale et sociale.	252
La sanction morale et l'association des idées.	253
La sanction sociale.	256
Contre la confusion du moral et du social.	258
2.3.3.6 Conclusion sur la pensée utilitaire moderne.	260
Scientificité de la pensée anglaise.	260
Limites des analyses utilitaires et évolutionnistes et réhabilitation de l'idéalisme.	260
Intégrer la part de vérité des morales anglaises à une synthèse plus large.	263
Conclusion : ce que nous apprend l'étude des deux traditions morales.	265
III) Au croisement des traditions : science et métaphysique de la vie.	269
L'évolution des doctrines morales.	269
Produire l'avenir par le présent.	271
3.1 La métaphysique de la morale.	273
3.1.1 Critique de la métaphysique dogmatique.	273
3.1.1.1 La métaphysique inconsciente du naturalisme utilitaire.	273
3.1.1.2 La solution : restreindre la science.	275
3.1.2 Analyse des principales hypothèses métaphysiques.	277
Structure générale des hypothèses métaphysiques : matérialisme et idéalisme.	277
Mise à l'épreuve des principales hypothèses métaphysiques dogmatiques.	280
3.1.2.1 L'optimisme et l'immortalité personnelle.	281
Réfutation de l'optimisme.	281
Réfutation du dogme de l'immortalité personnelle.	283
Hésitations affectives sur l'immortalité à titre d'hypothèse.	284
3.1.2.2 Le pessimisme.	287
Réfutation du pessimisme.	287
Guyau et Nietzsche et la question du pessimisme.	291
Conclusion.	292
3.1.2.3 « L'hypothèse la plus probable » : l'indifférence de la nature.	293
Présentation du dogme : l'indifférence de la nature et le dénouement de la métaphysique naturaliste/objective.	294
Recul de Guyau devant sa propre hypothèse.	297
L'indifférence de la nature est-elle une hypothèse nietzschéenne ?	299
Difficulté : l'obligation sera-t-elle déduite ou non de la nature ?	306
Conclusion du premier chapitre : insuffisance du naturalisme métaphysique.	307
3.1.2.4 La métaphysique subjective : l'idéalisme moderne.	308
La morale de la certitude pratique.	308
La morale de la foi.	309

La morale du doute.....	312
3.1.3 La métaphysique de l'avenir.....	314
3.1.3.1 Principes de la métaphysique de l'avenir.....	314
Une métaphysique de la liberté.....	315
L'évolution des hypothèses métaphysiques : le problème de l'unité.....	317
Résumé.....	320
3.1.3.2 Les deux principales hypothèses métaphysiques : la destinée des mondes et l'immortalité.....	321
L'hypothèse métaphysique de l'avenir : le monisme.....	321
L'hypothèse de l'immortalité réinvestie et légitimée.....	325
Résumé.....	327
Conclusion de la sous-partie.....	327
3.2 La science de la morale, ou la synthèse de l'idéalisme et du naturalisme.....	329
3.2.1 La recherche du principe naturaliste : renouveler et radicaliser le naturalisme.....	330
3.2.1.1 Les antagonismes utilitaires à dépasser.....	330
3.2.1.2 Le principe de la morale scientifique : la vie.....	335
Une audace métaphysique.....	338
3.2.1.3 L'accroissement de la vie comme visée de la morale.....	339
3.2.1.4 La conscience du plaisir comme cas particulier des sources de l'activité.....	343
3.2.1.5 L'hédonisme comme étude de la conduite consciente – et cas particulier de l'étude de la conduite de l'homme.....	345
3.2.1.6 Une nouvelle définition de la morale : l'étude de l'interaction des actions conscientes et inconscientes.....	347
3.2.2 Qu'est-ce qu'accroître la vie ?.....	350
3.2.2.1 L'idéal moral : intensité, variété et fécondité de l'action.....	350
Intensité et variété de l'action.....	350
De la nutrition à la fécondité.....	352
« Là gît la faute... ».....	356
La solidarité.....	359
Esquisse d'élargissement biologique de la problématique de la solidarité.....	361
Les formes de la fécondité.....	363
3.2.2.2 Les équivalents naturalisés du devoir, où comment la vie produit elle-même une obligation de style idéaliste.....	367
Trois premiers équivalents, pour résorber les antagonismes, et produire un sacrifice partiel de l'intérêt.....	367
Nouvelle réfutation du kantisme et de l'évolutionnisme à partir de l'analyse de l'obligation morale : nouvelle tension entre raison et instinct.....	373
3.2.3 Le dépassement métaphysique de la science de la morale par un idéalisme subjectif permettant un sacrifice absolu.....	378
3.2.3.1 L'amour du risque.....	379
3.2.3.2 L'anomie ou le risque métaphysique.....	383
La vérité en métaphysique, ou l'art de feindre sa propre poésie.....	383
L'anomie.....	385
Anomie et autonomie.....	386
L'anomie et la mort de Dieu.....	387
Anomie gualcienne et anomie durkheimienne.....	389
L'anomie et l'auto-éthique de la pensée complexe.....	390
L'action comme remède au pessimisme et au scepticisme.....	397
Conclusion sur l'anomie et l'obligation morale.....	397
3.2.4 L'immoralité de la sanction.....	399
3.2.4.1 La sanction naturelle et l'intention.....	400
L'inspiration kantienne de la critique de la sanction : l'intention.....	400
Critique des arguments utilitaires concernant la sanction naturelle.....	402
3.2.4.2 La sanction morale.....	403
3.2.4.3 Pourquoi l'humanité croit-elle à la sanction morale ? Genèse du sentiment à l'origine de l'idée de sanction morale.....	406
3.2.4.4 La sanction intérieure (le remords) est-elle morale ?.....	408
3.2.4.5 La sanction religieuse et métaphysique.....	410
Conclusion : l'inefficacité de la contrainte ; nécessité de l'éducation.....	412

3.3 L'éducation ou la production de l'avenir.....	415
Le projet d'une éducation au croisement des critiques de l'hédonisme et de l'idéalisme....	416
Une nouvelle conception de l'homme.....	417
3.3.1 La critique des éducations passées et présentes.....	419
3.3.1.1 Le rapport à l'éducation antique.....	419
3.3.1.2 Critique de l'école utilitaire.....	420
L'éducation, ultime ressource de l'utilitarisme.....	420
Critiques du principe et de la conséquence de l'éducation utilitaire.....	422
Le refus de l'antagonisme de l'individuel et du social ; le but de l'éducation.....	423
L'antinomie éducation / hérédité et sa problématisation.....	426
La critique de Ribot.....	427
Conclusion : une éducation dans l'optique de la vie.....	428
3.3.1.3 Le rapport à l'éducation idéaliste.....	429
La reprise des idées-forces : « l'homme normal », « l'universel »	429
L'identité du sujet comme idée-force.....	431
Conclusion : l'efficacité de l'idée.....	432
3.3.2 Les principes de l'éducation guyalcienne.....	433
3.3.2.1 Directives pour une éducation visant l'intensification de la vie.....	433
Le pouvoir de l'habitude : éducabilité et instinct.....	433
Le développement harmonieux des facultés : ni surmenage ni spécialisation.....	436
Que faut-il enseigner ?	440
La santé du corps.....	440
L'éducation morale et la poésie éducatrice.....	441
L'instruction intellectuelle.....	445
3.3.2.2 La puissance de la suggestion comme éducation de l'instinct.....	448
Importance ordinaire de la suggestion.....	449
Mécanismes de la suggestion.....	452
L'éducation comme coordination raisonnée de suggestions.....	455
CONCLUSION	460
Résumé de cette enquête.....	460
L'anarchie comme avenir de la morale anomique ? Guyau et la doctrine de Pierre	
Kropotkine.....	461
BIBLIOGRAPHIE	473
1. Œuvres de Jean-Marie Guyau.....	473
1.1 Ouvrages.....	473
1.2 Articles.....	474
1.3 Traduction.....	474
1.4 Éditions.....	475
2. Études sur Guyau.....	475
2.1 Monographies.....	475
2.2 Articles.....	476
3. Ouvrages d'intérêt général.....	479
TABLE DES MATIÈRES	483